

ЛИЧНОСТЬ, КУЛЬТУРА, ЭТНОС

Современная психологическая антропология

Под общей редакцией А.А.Белика

МОСКВА
СМЫСЛ
2001

УДК 159.922.4
ББК 88.5
Б 66

Данное издание выпущено в рамках программы
Центрально-Европейского Университета
«Books for Civil Society» при поддержке
Центра по развитию издательской деятельности
(OSI — Budapest) и Института «Открытое общество»
(Фонд Сороса) — Россия

Б 66 Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общей ред. А.А.Белика. М.: Смысл, 2001. — 555 с.

Антология представляет ключевые работы последних десятилетий, дающие объемное представление по современной психологической антропологии — междисциплинарной области, находящейся на стыке психологии, социологии и культурной антропологии. Все работы, включенные в антологию, публикуются на русском языке впервые.

Психологам, культурологам, социологам, антропологам, психиатрам.

ISBN 5-89357-093-6

СОДЕРЖАНИЕ

3. Измененные состояния сознания, биология и культура

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателя сборник переводов составлен из работ американских антропологов, ранее не публиковавшихся на русском языке. Все они принадлежат к психологическому направлению в культурной антропологии. В 1988 году в СССР была опубликована книга «Культура и мир детства», составленная из переводов работ М.Мид, одной из известнейших антропологов психокультурной ориентации. Имена ученых-антропологов, работы которых публикуются в настоящем издании, не столь известны в нашей стране как Т.Хейердал и К.Леви-Стросс, но их вклад в изучение актуальных для современной России проблем не менее весом.

Я надеюсь, что данное издание, продолжающее публикацию работ ученых новой для России дисциплины «культурная (социальная) антропология», будет с интересом встречено новым поколением исследователей и просто читателей, интересующихся многообразными формами жизни людей, существующими на нашей планете.

Идея создать подобный сборник существовала уже несколько лет назад, но практической реализации ее способствовало внимание и интерес со стороны преподавателей кафедры общей психологии, психологического факультета МГУ, кандидата психологических наук Е.И.Шлягиной и доктора психологических наук Д.А.Леонтьева. Я выражаю им искреннюю благодарность за поддержку в осуществлении данного проекта. Я также выражаю признательность рецензенту данного труда доктору философских наук В.П.Рудневу, чьи критические замечания существенно повысили качество переводов работ американских антропологов.

Настоящее издание не состоялось бы без самоотверженного труда коллектива переводчиков.

В заключение хотелось бы поблагодарить американских антропологов за их внимание, доброжелательность и разрешение на публикацию их исследований на русском языке.

Я выражаю благодарность:

— Издательству «University of California Press» разрешившему публикацию работы: *Devereux G.* The works of G.Devereux // The Making of Psychological Anthropology / Ed. by G.Sprindler Berkeley, 1978. © The Regents of the University of California.

— Американской Антропологической Ассоциации (© American Anthropological Association), разрешившей публикацию в России следующих статей:

1. «Shamans and Endorphins: Hypothesis for a Synthesis» by R.Prince from Ethos 10:4, Winter, 1982.
2. «Altered States of Consciousness in North American Indian Ceremonials» by W.G.Jilek from Ethos 10:4, Winter, 1982.
3. «What is Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume» by D.W.Murrey from Ethos 21:1, Winter, 1993.
4. «Dialectic Balance in the Polar Model of Self, the Japan Case» by N.R.Rosenberger from Ethos 17:1, March, 1989.
5. «Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual France» by E.Freska and Z.Kulcsar from Ethos 17:1, March, 1989.

Особую благодарность за внимание и поддержку в осуществлении данного проекта хотелось бы выразить профессору Калифорнийского университета Дж. Де-Восу (G. De Vos) за предоставление возможности опубликовать перевод его статьи «Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation» (Ethnic Identity. © 1982) и профессору Университета штата Огайо (Коламбус) Э.Бургиньон (E.Bourguignon) за написание предисловия к III разделу настоящего издания и предоставление права опубликовать главу «Altered States of Consciousness» (Psychological Anthropology. © 1979). Данное издание публикуется при поддержке «Translation Project» Центрально-европейского университета, Центра по развитию издательской деятельности (OSI – Budapest) и Института Открытое общество. Фонд содействия (OSIAF – Moscow).

Мне хотелось выразить благодарность сотрудникам фирмы «МАРТИНУС НАЙХОФФ» Восточная Европа (региональный менеджер Михайловская Е.Г.) за помощь в подборе и получении современной антропологической литературы, использованной при написании общей вводной статьи к настоящему изданию.

А.А.Белик

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ (КУЛЬТУРА-И-ЛИЧНОСТЬ)

Историко-теоретический очерк

А.А.Белик

Теоретические истоки психологической антропологии и две тенденции в познании культур

Психологическая антропология (культура-и-личность) — это направление в культурной антропологии и одновременно междисциплинарная область исследований, использующая для интерпретации фактического материала самые разнообразные психологические теории и стремящаяся к интегративному знанию о человеке, существующем в условиях различных культур. Интегративный характер психологической антропологии выражается прежде всего в попытках сблизить социально-психологический аспект анализа личности с подходами, существующими в биологических науках о человеке, что на практике реализуется по крайней мере в двух направлениях. Первое — использование понятийного аппарата, проблемных областей и частично методов исследования поведенческой биологии — этологии человека. Второе — разработка и межкультурное изучение проблемы соотношения культуры, биологии, особенностей личности, душевных заболеваний и измененных состояний сознания.

Психологическая антропология (до 1960 года — «культура-и-личность») возникла в 1920—1930 годах XX века и явилась конкретно-научной (в единстве эмпирического и теоретического аспектов) формой выражения взаимодействия двух областей знания: психологии и культурной (социальной) антропологии. В основном психологическая антропология развивалась в США, хотя начиная с 1970 годов можно говорить о распространении этой дисциплины в других странах. Общая формулировка предмета указанной области знания — межкультурный анализ того, как мыслит, действует и эмоционально реагирует человек (личность) в условиях различных культур[1]. Значительная часть исследований психологической антропологии посвящена изучению психокультурных особенностей (этнопсихологии) обществ (современных и традиционных)[2].

Психологическая антропология есть продолжение определенной научной традиции, существовавшей в философии и культурной антропологии XIX века — традиции, состоящей в пристальном внимании к психологическому аспекту развития и функционирования культур и известной как изучение «психологии народов», «духа народов». Рассматриваемая дисциплина аккумулировала богатый опыт изучения данной проблемы в XIX веке как в общефилософском плане (И.Кант, Г.В.Ф.Гегель)[3], так и в историко-культурном (А.Бастиан, Т.Вайц)[4]. Наиболее значительное воздействие на нее оказали исследования В.Вундта и направление (или область) исследований, известное как «групповая социальная психология» (Г.Тард, Г.Лебок и др.), а также теоретические концепции В.Дильтея и З.Фрейда. Определенную роль в 1920—1940 годах играла «теория научения» бихевиоризма.

В то же время исследование «духа» народов есть конкретная историко-культурная форма анализа проблемы роли субъективно-личностного фактора, значения идей, симво-

---

[1] Данная проблема достаточно подробно рассмотрена в вводной статье к разделу «Предмет психологической антропологии» настоящего издания.

[2] Особенности «антропологической этнопсихологии» анализируется в вводной статье к разделу «Психология культур» настоящего издания.

[3] См.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. М., 1999; *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Субъективный дух (Антропология). М., 1973.

[4] См.: *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 30—33.

лов в культурном развитии человека, часть общей проблемы «история и психология», рассматриваемой как в генетическом, так и в функциональном аспектах.

Собственно говоря, основной предмет психологии народов — это конкретно-исторические формы объективации «духа» в виде традиций, обычаев, ритуалов, мифов и различных видов искусства в их особенной для каждой культуры форме. Важнейшим предметом исследований психологических антропологов является то, как объективированные формы духовной культуры воздействуют (формируют) особенности поведения личности и содержание ее внутренних переживаний. Особо ценно в этом плане существование в каждой культуре совокупности представлений об особенной идеальной личности, служащей образцом для подражания, недостижимым идеалом, к которому должны стремиться члены общества. В то же время, в поле зрения исследователей остается еще один весьма существенный аспект: благодаря единству происхождения и среды обитания «...все индивиды одного народа носят отпечаток... особой природы народа на своем теле и душе», при этом «...воздействие телесных влияний на душу вызывает известные склонности, тенденции, предрасположения, свойства духа, одинаковые у всех индивидов...»[5].

Таким образом, на самых ранних этапах своего развития в «психологии народов» учитывалась природно-экологическая детерминанта (Приведенное положение датируется 1859 годом и принадлежит М.Лацарусу и Х.Штейнталю). Этот подход органично вписался в последующие исследования. Основной же для общетеоретического понимания соотношения идей и деятельности человека в пространственно-временном континууме культуры (в единстве ее материально-вещественной и идеальной, духовной сторон) является логико-методологическая схема Г.В.Ф.Гегеля.

Речь идет о процессах опредмечивания (объективизации) идеальных образований (очень часто сущности, имеющие «для-себя-бытие», обретают «бытие-для-других», поскольку покидают внутренний мир субъекта, выносятся вовне), распредмечивания их (усвоения, понимания идей других, расшифровки культурных кодов по современной

---

[5] *Штейнталь Х.* Грамматика, логика и психология // История языкознания в очерках и извлечениях. М., 1960. С. 1.

терминологии), и, соответственно, особенностях данных трансформаций для конкретной культуры.

Данные положения Гегеля легли в основу «Психологии народов» В.Вундта. Он сделал первую попытку разработать методологию культурно-исторического познания особенностей «духа» различных этнокультурных общностей. (Аналогичные идеи получили дальнейшее развитие у В.Дильтея, Дж.Г.Мида — «интернализация», Л.С.Выготского — «интериоризация», а также в российской психологии и философии XX века.) В качестве важнейших предметов исследования (форм объективации) наряду с языком Вундт выделял мифологию (религию) и традиции (обычаи). Фундаментальным положением немецкого ученого является тезис о существовании интерсубъективной реальности (или психологической реальности), в плоскости которой функционирует (прежде всего в виде деятельности, интеракции) «дух» народов. Основные формы объективации и, одновременно, направления изучения «духа» народов В.Вундт охарактеризовал следующим образом: «Язык содержит в себе общую форму живущих в духе народа представлений и законы их связи. Мифы таят в себе первоначальное содержание этих представлений в их обусловленности чувствованиями и влечениями. Наконец, обычаи представляют собой возникшие из этих представлений и влечений общие направления воли»[6].

Таким образом, предметом изучения в содержательно-конкретном (и эмпирическом) аспекте является комплекс представлений, зафиксированный в языке (письменном и устном), эмоционально при этом окрашенный «чувствованиями и влечениями», реализующийся в обычаях (стереотипах поведения, особенностях поведения и т.д.), которые в свою очередь воздействуют на «общие направления воли», то есть на деятельностную составляющую человека той или иной культуры. Особо подчеркнем, что «дух» народа проявляется в динамике, связан с деятельностью человека, протекающей во взаимодействии с материально-вещественным окружением, в межличностном общении и с идеальными, духовными сущностями (идеями, образами и т.д.).

Одновременно с разработкой «психологии народов» Вундтом в конце XIX—начале XX века развивается (преж-

---

[6] *Вундт В.* Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М., 1998. С. 225.

де всего во Франции) «групповая психология», основной предмет анализа которой — механизмы взаимодействия людей в общности. Безусловными лидерами этого направления были Г.Лебон и Г.Тард. Их труды играли большую роль в понимании внутрикультурных механизмов взаимодействия, способов передачи эмоциональных состояний и особенностей поведения людей в коллективе. Впервые были выделены конкретные социально-психологические феномены, посредством которых осуществляется взаимодействие людей: подражание, внушение, психологическое заражение.

Таким образом, были сделаны первые шаги в понимании того, как действуют люди группой (общностью, толпой, коллективом) и человек в группе (общности). Дополнительные штрихи в изучение данной проблемы внес американский социолог У.Самнер[7] (понятие «этноцентризма», общности «мы-группа», «они-группа»). Анализ особенностей поведения людей в группе (общности) стал важнейшим предметом исследования психологических антропологов.

Одновременно с изучением социально-психологических механизмов функционирования общностей людей Г.Лебон и менее известный ученый А.Фулье предложили свои версии «психологии народов». Фулье в книге «Психология французского народа» показал себя сторонником полифакторного объяснения национальных психологических особенностей. Правда, весьма двусмысленно его отношение к расово-антропометрическим показателям людей (величина и форма черепа) как причине особенностей культуры. С одной стороны, он активно использует результаты Аммона-Ляпужа в качестве одного из способов объяснения разнообразия «психологии народов», а с другой — предостерегает от крайностей, от «...отождествления развития данного народа с развитием зоологического вида». Фулье резко критикует Лебона за «гимн войне» и изобретение «...борьбы за существование между белокурыми и смуглыми народами, между длинноголовыми и широкоголовыми, между истинными арийцами (скандинавами или германцами) и “кельто-славянами”»[8].

[7] См.: История буржуазной социологии XIX—начала XX века. М., 1979. С. 86.

[8] *Фулье А.* Психология французского народа // Революционный невроз. М., 1998. С. 11.

Фулье отводил значительное место культурно-историческим факторам развития «духа» французов и разрабатывал «психологию народов» на конкретно-историческом примере.

Этого нельзя сказать о Г.Лебоне, который в первой части книги «Психология толп» — «Психология народов» — занимает позицию, прямо противоположную В.Вундту, развивая учение о «психологических свойствах рас», и показывает себя сторонником биологического детерминизма (в форме социал-дарвинизма) и *точных* антропометрических методов изучения данной проблемы. «Душа расы» обладает «...известным количеством общих психологических особенностей, столь же прочных, как анатомические признаки... Как и эти последние, психологические особенности воспроизводятся наследственностью с правильностью и постоянством»[9]. При этом, по мнению Лебона, «устойчивая психическая организация <...> находится в зависимости от устройства мозга»[10]. В связи с приведенными положениями Лебона интересна одна деталь. Он пишет, что «трудно сомневаться» в том, что мозг, его устройство предопределяет «душу расы», и хотя научных данных, подтверждающих это положение, нет, но лишь потому, что «наука еще недостаточно ушла вперед»[11]. В то же время наблюдения показывают нам правоту этого тезиса. На чем же в теоретическом плане основывается уверенность Лебона? На *методологии* позитивизма вместе с *идеологией* эволюционизма в ее европоцентристской форме, провозгласившей неравенство народов и поделивших последних на высших и низших, цивилизованных и нецивилизованных. Особенно важно здесь проявление установок позитивизма как редукционистской вульгарно-материалистической доктрины, тенденции в «науках о культуре» в целом и в вопросе «психологии народов» в особенности. Вся история культурной и психологической антропологии — это взаимодействие (если не борьба) двух общеметодологических ориентаций: позитивистской (во всех ее формах) и культурно-исторической. Без учета этой оппозиции невозможно полноценно исследовать ни особенности развития психологической антропологии 1980-х годов, ни начальный этап ее развития в 1930—1940-е

---

[9] *Лебон Г.* Психология народов // Психология толп. М., 1998. С. 21.

[10] *Там же.*

[11] *Там же.*

годы, поскольку основная направленность ее исследований первого периода носила резко антипозитивистский и антиэволюционистский характер. Для характеристики же позитивистской методологии кратко проанализируем идеи О.Конта, ее основателя.

Согласно Конту, цель науки — положительное, или позитивное, знание, которое представляет собой, в основном, количественный аспект эмпирически наблюдаемой действительности. Совокупность научных знаний есть «сумма примеров» (фактов, наблюдений и т.д.), которые исследователь должен объяснить, придавая им определенную структуру и классификацию. В положительном состоянии «...человеческий дух <...> отказывается от исследования *происхождения* и *назначения существующего мира* и от *познания внутренних причин явлений* (выделено мною. — *А.Б.*) и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов, то есть их неизменных отношений подобия и последовательности»[12]. Таким образом, задача науки — не отыскание внутренних механизмов, причин, и ненаблюдаемой сущности, а «сведение фактов к наименьшему числу законов». Метод познания должен быть единым («точным») для всех наук — естественных («о природе») и социальных («о культуре»). При этом значительную роль должен играть принцип редукционизма, что по отношению к наукам об обществе означает сведение их содержания к биологии. «Социология, — по мнению Конта, — должна брать из истории только те факты, которые способны обнаружить законы общежития в соответствии с принципами биологической теории человека»[13]. Никто никогда не отрицал важности и необходимости ряда положений Конта, способствовавших освобождению науки от туманного «теологического» и «метафизического» способа «познания», оторванного от опытного знания, и придавших определенную строгость и унифицированность научной процедуре. Но уже в середине XIX века были отчетливо видны явные недостатки этой методологии — пренебрежение теорией, сведение познания к поверхностному количественному анализу, отрицание исторического и психологическо-

---

[12] *Конт О.* Курс положительной философии. СПб., 1900. Т. 1. С. 4.

[13] Социология Конта в изложении Риголажа. СПб., 1898. С. 117.

го способа объяснения. В последующем развитии методологии науки за «первым» позитивизмом последовали «второй» и логико-лингвистический неопозитивизм. Последний безусловно более интересен и значим, но как ни странно именно модифицированный вариант позитивизма XIX века «переполз» в XXI век, поскольку он является методологией эмпирических количественных исследований, а в социологии и психологии подобный подход широко распространен до сих пор. Особенно живуч миф «о строгом», «точном» исследовании и соответствующих математических (?) методах анализа, которые должны сделать социологию, антропологию или психологию «настоящей» наукой. Однако описать одним и тем же способом и движение физических тел (их траекторию), и развитие социумов или личностей в культуре (их конфигурацию), принципиально невозможно, поскольку предметом анализа (вычисления) в последнем случае наряду с вещественными объектами будут и идеи, мифы и другие идеальные (воображаемые) сущности, которые только количественному подходу не поддаются. Можно сколько угодно измерять какой-нибудь шедевр Леонардо, провести «точный» анализ красок, холста и т.д., но это нисколько ни приблизит нас к пониманию этого феномена культуры. Хотя бесценные творения можно измерить количественно в долларах, фунтах и т.д. Именно против этой «фетишизации» строгости[14], которая является сама абстракцией, и однозначности, которая выдавалась (и выдается сейчас) за образец научности, выступил «Кант исторического познания», представитель германской «философии жизни» В.Дильтей. Основную черту указанного философского направления очень точно подметил немецкий историк Хайнеман: «Философия жизни покоится на протесте жизни против преувеличенной роли исчисляющего рассудка в современном обществе, на протесте души против машины и вызванных ею овеществления, технификации и обездушивания человека»[15].

---

[14] Точность в смысле однозначности и возможности исчисления — один из мифов позитивизма, развенчанный в 1920—1930 годы XX века в процессе попыток формализации знаний (см.: *Богомолов А.С.* Логический позитивизм Венского Кружка // Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М., 1969. Гл. 7).

[15] Цит. по: *Богомолов А.С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М., 1969. С. 114.

В.Дильтей отстаивал самостоятельность «наук о культуре», их качественное своеобразие и резко противопоставлял свою точку зрения в этом вопросе господствовавшей позитивистской доктрине о едином для всех наук «точном» методе познания. Основной тезис Дильтея: «Природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем». Разъясняя слово «понимание», Дильтей отмечает, что «пониманием мы называем процесс, в ходе которого мы достигаем знания духовной жизни в результате обращения к объективациям духа, воспринимаемым нашими органами чувств»[16]. К важнейшим формам объективаций В.Дильтей относит язык, мифы, религиозные обычаи, нравы, право...

Весьма существенным аспектом подхода Дильтея является стремление связать внутренние переживания с внешними проявлениями культуры, показать взаимодействие личностного мира и макрокосмоса объективированных сущностей (культуры). С точки зрения Дильтея, познание культур, в том числе и в историческом плане, предполагает многуровневый анализ, включающий и исследование эмоционально-субъективного фактора в жизнедеятельности людей. При этом немецкий философ не отрицает значение рационалистического подхода (Разума), использования количественных методов для операций с эмпирическим материалом, так же как и роль «объяснительной психологии». Его основная идея состоит в том, чтобы дополнить указанные подходы «полнотой переживаний жизни». Согласно позиции Дильтея, реальное историческое познание (и познание культур в целом) предполагает сопереживание ценностей той или иной культуры, на основе чего возможно полноценное *понимание* последней. По его мнению, «...мы оживляем это воспроизведение исторического мира любовью и ненавистью, всей игрой наших аффектов»[17].

Тезис о необходимости сопереживания, необходимости внутреннего понимания культур в неменьшей степени относится к процессу познания образа жизни, отличного от «западного». Наиболее рьяным сторонником Дильтея в культурной антропологии был А.Крёбер (его можно даже назвать идеологом антропологии психологической ориента-

---

[16] Цит. по: История социологии в Западной Европе и США. М., 1999. С. 86.

[17] Цит. по: История буржуазной социологии XIX—начала XX в. М., 1979. С. 152.

ции). Он сделал положение «о вживаемости» в «иное» этнокультурное окружение основополагающим для своей концепции.

Самое главное и существенное здесь то, что *метод включенного наблюдения*, специфический для антропологии вообще (а для психологического направления в особенности), предполагает вживание в изучаемую культуру, сопереживание чувств (радости, печали и т.п.) и ценностей определенной этнокультурной общности. Именно такой способ познания эмпирически наблюдаемой жизнедеятельности человека «других» культур завершил оформление культурной антропологии как самостоятельной дисциплины, имеющей свое качественное своеобразие. Именно благодаря такому подходу мы можем (сейчас) восхищаться классическими трудами антропологов (будь то повествование Б.Малиновского о жизни на Тробриандских островах или М.Мид на островах Самоа), поражаясь глубине проникновения в *смысл другой* культуры и погружаясь вместе с ними в таинственный мир экзотических ритуалов, верований, мистических переживаний...

Идеи Дильтея наиболее полно выразили дух культурной (психологической) антропологии, состоящей в стремлении понять, даже эмпатически прочувствовать, сохранить ценности «других» культур. Особое значение имеет ряд положений Дильтея для целостного познания культур как существующих ныне, так и функционировавших в предшествующие эпохи. «В камне, мраморе, музыкальных звуках, в жестах, словах, почерке, поступках, в хозяйственном порядке и настроениях, — отмечает философ, — взывает к нам человеческий дух и требует истолкования»[18]. В целом основное требование Дильтея к изучению культур состояло в необходимости дополнить логико-функциональное распредмечивание «чувственно-экзистенциальным», а процесс понимания ценностей внутреннего мира «других» культур должен был, по его мнению, представлять сплав переживания чувственных образов и интеллектуального созерцания символов. Безусловно, в «философии жизни» и конкретно у Дильтея есть свои недостатки; особенно это касается конкретного воплощения

[18] Цит. по: *Одуев С.Ф.* Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» В.Дильтея // Герменевтика: История и современность. М., 1985. С. 105.

объявленных принципов. Но это нисколько не уменьшает значение его учения как методологии познания культур, и мне хотелось бы присоединиться к оценке вклада этого немецкого философа в теорию исторического познания, сделанной И.С.Коном: «Дильтеевская теория понимания — одна из первых попыток теоретически осмыслить проблему расшифровки значения и смысла (в отличие от «внешней» структурной детерминации) социально-исторической деятельности и ее объективаций. <...> Идея историчности социальной жизни означала в противовес абстрактным эволюционистским схемам методологическую установку на разработку конкретно-исторических типов, призванных выражать специфику соответствующих эпох»[19].

Как уже отмечалось, наиболее последовательным проводником идей Дильтея в культурной антропологии был А.Крёбер. Он был сторонником рассмотрения культуры как определенной целостной формы и одновременно способа осуществления жизнедеятельности людей. Ведущую роль в интегральном бытии культуры играет, согласно Крёберу, идеальная, или ценностная, культура, которая «в большой мере и является основой для понимания реальной культуры. Без нее существует лишь множество отдельных предметов. С помощью же идеальной ценностной системы культура получает смысл. Эта система объединяет отдельные институты и идеи в целостность, включая их в форму»[20].

Естественно, что познать смысл культуры невозможно без понимания ее идеальноценностной составляющей. А понимание по Крёберу (и Дильтею) возможно лишь на основании сопереживания, вживания. «Это не означает, — пишет американский антрополог, — что надо стать полноценным членом другой культуры... но необходимо признать, что ценности надо *почувствовать* (выделено мною. — *А.Б.*), сопережить»[21]. При этом Крёбер имеет в виду не только осуществление жизнедеятельности в другой культуре, но и восприятие ее «этоса» (квинтэссенции идеальной культуры) как части своего внутреннего мира, что предполагает опре-

---

[19] История социологии в Западной Европе и США. М., 1999. С. 87; 88.

[20] *Kroeber A.L.* Anthropology Race. Language Culture Psychology. Prehistory. New York, 1948. P. 295.

[21] *Kroeber A.L.* Concluding Review // An appraisal of Anthropology Today. Chicago, 1953. P. 373.

деленное эмоциональное отношение к изучаемому объекту (привязанность, любовь).

Несмотря на такое доминирование идеальной культуры в концепции Крёбера, он отчетливо сознает, что все структурные уровни специфически человеческой формы жизни порождаются и функционируют в процессе деятельности индивида. Особенно хорошо это видно на примере определения культуры, данного Крёбером—Клакхоном, и ставшего уже классическим: «Культура состоит из внутренне содержащихся и внешне проявляемых норм, определяющих поведение, осваиваемое и опосредуемое при помощи символов; она возникает в результате деятельности людей, включая ее воплощение в [материальных] средствах. Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся) идеи, в первую очередь те, которым приписывается особая ценность. Культурные системы могут рассматриваться с одной стороны как результаты деятельности людей, а с другой — как ее регуляторы»[22].

Именно эти положения Крёбера получили отражение в трудах одного из теоретиков направления «культура-и-личность» Дж.Хонигмана, который выделял в культуре два типа явлений. Первый — это «...социально стандартизированное поведение — действия, мышление, чувства некоторой группы». Второй — «материальные продукты <...> поведения <...> группы»[23]. Довольно сильно проявляется воздействие идей Крёбера (Дильтея) в творчестве одного из основоположников психологической антропологии Р.Бенедикт.

Основные вехи исторического развития направления «культура-и-личность» *(психологической антропологии)*

Первый период[24] (конец 1920—начало 1950 годов) развития данного направления проходил под знаком успеха блестящих работ Р.Бенедикт и М.Мид. Это классический

---

[22] *Kroeber A.L., Kluckhohn Cl.* Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. New York, 1952. P. 112.

[23] *Honigman J.* Culture and Personality. New York, 1954. P. 17.

[24] Выделение периодов развития направления «культура-и-личность» достаточно условно и носит операциональный характер.

труд Р.Бенедикт «Модели культуры» (1934) и серия работ М.Мид, принесших ей мировую известность. Всего М.Мид написала 25 книг, но наибольшую известность получили ее первые работы, посвященные описанию образа жизни жителей Океании. Тираж ее первой книги «Взросление на Самоа» (1928) превысил два миллиона (!) экземпляров. Эта книга была переведена на 17 языков. М.Мид была первым антропологом, ставшим известным всему миру. Ее популярность в США в 1930 годы ничуть не уступала популярности известных писателей и голливудских звезд. За первой книгой последовали вторая — «Как растут на Новой Гвинее» (1930), и третья — «Секс и темперамент в трех примитивных обществах» (1935). Впоследствии эти работы, ставшие бестселлерами, неоднократно переиздавались в виде трилогии и отдельными выпусками. В это же время М.Мид опубликовала еще две книги: «Социальная организация Мануа» (1930) и «Изменяющаяся культура индейских племен» (1932). В 1937 году М.Мид выступила в качестве организатора и редактора коллективного труда «Кооперация и конкуренция среди примитивных народов». Безусловно, что мировая популярность книг М.Мид оказала значительную поддержку психологическому направлению в изучении культур и способствовала его динамичному развитию. Заметим также, что завершает первый период развития направления «культура-и-личность» выход двух бестселлеров: «Хризантема и меч» (1947) Рут Бенедикт и «Мужчина и женщина» (1949) М.Мид[25]. Первый период систематического изучения психологии культур характеризовался формулированием основных идей и целей исследований, поисками интерпретирующих теорий, определением основных понятий, выделением специфических областей исследований (например, период раннего детства в различных культурах, проблема патологии и нормы, а также активное взаимодействие с другими дис-

---

[25] *Mead M.* Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation. New York, 1928; *Mead M.* Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education. New York, 1930; *Mead M.*Social Organization of Manua. Honolulu, 1930; *Mead M.* The Changing Culture of an Indian Tribe. New York, 1932; *Mead M.* Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York, 1935; Cooperation and Competition among Primitive Peoples / M.Mead (Ed.). New York, 1937; *Mead M.* Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World. New York, 1949; *Benedict R.F.* The chrysanthenium and the sword. Boston, 1947.

циплинами и образование междисциплинарных сфер изучения). Строго говоря, большинство монографических и коллективных трудов имели междисциплинарную направленность: книга Э.Сепира «Культурная антропология и психиатрия», ряд более поздних исследований, среди которых сборник «Язык, культура и личность» под редакцией Л.Спира, А.И.Халлоуэлла, С.Ньютона — 1944; работа «Личность и психотерапия», изданная под руководством Дж.Долларда и Н.Е.Миллера — 1950; книга «Воспитание детей и личность» Дж.Уайтинга и И.Л.Чайлда — 1953[26].

В начале 1950 годов в развитии психологического направления наметился поворот в сторону создания теоретической концепции. Таким образом, проявилась потребность со стороны антропологов к осознанию пройденного пути в обобщенной форме. Этому посвящена книга Дж.Хонигмана «Культура и личность» (1954) и новые главы во втором издании «Антропологии» (1948) А.Крёбера. Значительное место области исследований направления «культура-и-личность», а также его специфическим теоретическим проблемам уделено в труде М.Херсковица «Культурная антропология» (1955), ставшим впоследствии, наряду с «Антропологией» А.Крёбера, наиболее популярным учебником в университетах США.

В это же время в более завершенной форме проявилась тенденция к междисциплинарности, которая в конечном счете получила (в начале 1960 годов) «институциональное» закрепление в виде нового названия — «психологическая антропология». В этом отношении показателен объемный труд «Личность в природе, обществе, культуре»[27]. Он в основном посвящен анализу детерминант личности, в качестве которых выделены: конституциональные особенности, групповые детерминанты, ролевые детерминанты, ситуационные детерминанты. Кроме этого, две части книги (III и VI) посвящены взаимодействию различных факторов, способствующих складыванию особенностей личности. В создании этого фундаментального труда приняли участие если не все, то, пожалуй, большинство известных антропологов,

---

[26] Language, culture and personality / L.Spier et al. (Ed.). Menash, 1944; Personality and psychotherapy / J.Dollard, N.E.Miller (Eds.). New York, 1950; *Whiting J.M., Child I.L.* Child training and personality. New Haven, 1953.

[27] Personality in nature, society and culture / Cl.Kluckhohn, H.A.Murray (Eds.). New York, 1948; 1953.

социологов, психологов, психиатров и психотерапевтов США того времени. Среди авторов М.Мид и Р.Бенедикт, Дж.Уайтинг, Э.Эриксон, Дж.Горер, А.И.Халлоуэлл, Т.Парсонс, Р.Мертон, Г.Олпорт, Э.Фромм.

Явно выраженная тенденция к теоретическим обобщениям породила необходимость уточнения ряда понятий и разработки структуры области исследований и «центрального предмета рассмотрения» психологической антропологии. Решение данной задачи привело к длительной дискуссии о перспективах психологической антропологии. Результатом этой дискуссии был не только обмен мнениями относительно целей и задач дисциплины, но и выход в 1960—1970 годах целой серии трудов, где было представлено в целостной форме то или иное видение «культуры-и-личности»—«психологической антропологии». В связи с этим можно характеризовать середину 1960—середину 1980 годов как период зрелого развития психологической антропологии, фундаментальной части антропологического знания, ставшей также учебной дисциплиной в университетах США. Знаковым событием в этом отношении стал Международный конгресс антропологических и этнологических наук (МКАЭН) в Чикаго в 1973 году и вышедший в 1975 году труд «Психологическая антропология», основанный на выступлениях секции. Особое значение имел также выход под редакцией Дж.Спиндлера книги «Делаем психологическую антропологию» (1978)[28] и первое издание истории психологического направления Ф.Бока «Продолжения психологической антропологии» (1980). И в книге Ф.Бока, и в предисловии к книге «Делаем психологическую антропологию» Дж.Спиндлера развивается идея о неразрывности психологии и антропологии в познавательном процессе. Это осуществляется в форме анализа двух положений: «Вся антропология психологична» и «Вся психология культурологична» (или культурно-антропологична). Подтверждению и детализации этих положений подчинены самые разнообразные исследования психологической ориентации в антропологическом комплексе знаний, объединенные (достаточно условно) в многоуровневую структуру, сложившуюся к середине семидесятых годов XX века.

---

[28] The Making of Psychological Anthropology / G.D.Spindler (Ed.). Berkeley, 1978; Psychological Anthropology / J.R.Williams (Ed.). The Hague; Paris, 1975.

Общая структура исследований психологической антропологии. Теоретические ориентации и методы анализа

В качестве исходного момента реконструкции общей структуры широчайшего спектра исследований психологической антропологии используем общее определение этой дисциплины, данное Ф.Боком и наиболее отчетливо выражающее методологическую особенность или суть данного направления. Важнейшим признаком психологической антропологии Бок считает взаимодействие «...между антропологическими проблемами и психологическими теориями, сосуществующими с этими проблемами»[29]. Размышляя о широком распространении идей, созвучных психологической антропологии, редактор книги «Психологическая антропология» (итогового тома чикагского конгресса) Т.Р.Вильямс полагает, что определяющим признаком этой дисциплины является изучение «...судьбы индивидов в специфическом культурном контексте и интерпретация данных, полученных в этих исследованиях различными психологическими теориями»[30].

Таким образом, логично подразделить всю совокупность исследований не только на основании предмета (области исследований), но и в соответствии с интерпретирующими теориями (методами). Следует иметь в виду, что в настоящем изложении понятие «метод» используется в двух основных смыслах: *1*) метод — совокупность теоретических положений, позволяющих дать интерпретацию эмпирическим фактам и определяющих направленность анализа и способ изучения объекта; *2*) метод (методика, техника) конкретного эмпирического (полевого) исследования — совокупность приемов, процедур непосредственного изучения выбранного аспекта жизнедеятельности человека в условиях различных культур.

Несмотря на довольно большое разнообразие проблем, изучаемых психологической антропологией, все же можно выделить несколько тем, которые обязательно будут присутствовать в монографии или коллективном труде (общей

---

[29] *Bock Ph.K.* Rethinking Psychological Anthropology. New York, 1988. P. XI.

[30] *Williams T.R.* Introduction // Psychological Anthropology / T.R.Williams (Ed.). The Hague-Paris, 1975. P. IX.

направленности) под названием «Культура и личность» или «Психологическая антропология». Это — исторический экскурс, посвященный первому периоду развития (обычно до середины 1950 годов), обязательные разделы, посвященные особенностями восприятия, познания, мышления (в различных культурах), детству, функционированию взрослой личности и ее детерминантам. В той или иной форме будет отражена этнопсихиатрия, проблема измененных состояний сознания и религии в целом. Будет также присутствовать раздел «Личность и экономические изменения» или «Экономическое развитие и личность».

Приведенные предметные области достаточно репрезентативны в описании того, *что* изучают психологические антропологи. Но самое главное здесь — *как* изучают, поскольку одна и та же проблема (народ, этнокультурная общность, тип ритуалов...) может анализироваться различными способами. Поэтому для целостной картины столь сложного явления современной науки, как психологическая антропология, мне хотелось бы дать общую структуру исследований данной дисциплины, дополненной общей характеристикой методов эмпирического исследования. Как уже отмечалось ранее, теоретический метод или ориентация существенно влияет на способ познания и во многом определяет ту или иную направленность исследований. В качестве основных методов интерпретации (или подходов), существующих в психологической антропологии, можно выделить следующие теоретические ориентации:

1) психоаналитический подход;

2) когнитивистская ориентация;

3) этологический подход (этология человека);

4) интеракционистская ориентация.

По предмету (области исследований) необходимо выделить следующие проблемы:

1) анализ этнической идентичности в различных ее исторических формах;

2) культура и мышление; особенности восприятия и познания в различных культурах;

3) культура, личность, экология;

4) психоантропология религии; анализ ритуалов;

5) антропология (этнология) детства;

6) анализ моделей нормы и патологии в различных культурах; этнопсихиатрия; изучение форм «народной» терапии;

7) измененные состояния сознания: проблема их классификации и функции в современном и традиционном обществе;

8) культура и биология; психобиологическое изучение личности в условиях различных культур;

9) личность и экономическое развитие; психологические основы различных типов экономики; проблема адаптации личности к изменениям.

Взаимодействие этих двух структурных уровней и образует область исследований психологической антропологии. Можно даже говорить о «переплетении» двух классификаций, поскольку предметно-проблемные области могут изучаться при помощи различных подходов. Дополнительные штрихи в общую картину исследований психологической антропологии вносит использование различных моделей личности, а также доминирование той или иной детерминанты (или детерминант). Большое внимание этому аспекту уделил В.Барнов в книге «Культура и личность» (1985). Он полагает, что наиболее активно в межкультурных исследованиях используются три модели личности: динамическая З.Фрейда, «завершенная» Маслоу—Фромма—Олпорта и «согласованная» (гармоничная) Келли[31]. Безусловно, что модель Келли доминирует в когнитивном направлении психологии культуры, но она практически не используется в других направлениях исследований. Фрейдистская модель динамической личности — это действительно универсальный способ, посредством которого «...мышление и поведение детей и взрослых, нормальных и сумасшедших, дикарей и цивилизованных объединено и объяснено общими принципами, ведущую роль в которых играет конфликт между структурными составляющими личности»[32]. У такого подхода есть свои плюсы и минусы. Но впоследствии, в ортодоксальных психоаналитических исследованиях культур конфликтная модель личности превратилась в патологически-клиническую. Это означает, что исходный пункт исследования — патологический индивид, и задача ученого — лишь выяснить особенности патологии и дать им объяснение в тер-

---

[31] *Barnouw V.* Culture and Personality. Chicago, 1985. P.11—15.

[32] *Bock Ph.K.* Rethinking Psychological Anthropology. San-Francisco, 1988. P. 23—24.

минах клинической психиатрии (психоанализа). При этом человек рассматривается как абстрактный индивид (вне культурного времени и пространства и профессиональной деятельности), к которому применяется некий единый стандарт усредненной активности и патологии.

Такому подходу противостоит позиция Маслоу—Фромма, рассматривающая человека в качестве творческого, разносторонне развитого индивида. По моему мнению, именно две эти модели наиболее существенны для психологии культур, хотя свой вклад в общую картину исследований вносят и другие подходы к определению личности: Уотсона (совокупность поведенческих актов и реакций С-Р), Дж.Г.Мида (Self как ядро личности), А.Кардинера (совокупность неврозов, тревог и защит) и, безусловно, модель психокультурных исследований Дж. и Б.Уайтингов[33]. Существенно дополняет представление о богатстве и разнообразии исследований в психологической антропологии краткий обзор методов конкретных эмпирических исследований. Предварительно еще раз подчеркнем, что основополагающей (особенно для антропологов 1920—1950 годов) является установка на понимание другой культуры, что предопределяет общую направленность полевых исследований. Б.Малиновский, один из первых полевых исследователей и сторонник функционально-психологического анализа культур, отмечает, что антрополог «...должен уловить точку зрения туземца, его отношение, осознать его видение и его мир... Исследователь, занятый полевой работой, должен научиться думать, видеть, чувствовать, а иногда и вести себя как представитель данной культуры. Это не означает, что мы просто должны понять мир другого человека посредством общения. Посредством этнографического диалога мы должны создать мир, общий с ним. Чтобы воспринять эту форму человеческого понимания, необходим период вживания в среду данного народа»[34]. Общий подход к полевым исследованиям в рамках парадигмы «натурализма» (то есть изучения естественно сложившегося положения вещей) в очень скором времени в конце 1920—начале 1930 годов был дополнен различны-

---

[33] *Whiting J., Whiting B.* A Strategy for Psychocultural Research // The Making Psychological Anthropology / G.D.Spindler (Ed.). Berkeley, 1978. P. 41—61.

[34] Цит. по: *Лурье С.В.* Историческая этнология. СПб., 1998. С. 430.

ми методиками тестирования, то есть экспериментальными методами исследования особенностей личности в различных культурах (в первую очередь это касается специфики восприятия и форм познания). Кстати, именно в психокультурных исследованиях широко использовались и прошли апробацию проективные тесты. Наиболее известные тесты, которые использовали антропологи в своей работе, — тест Роршаха и ТАТ. Далее при изучении особенностей восприятия использовались самые различные виды и модификации визуальных и вербальных тестов. Очень популярны тесты-рисунки (дерево, человек) — DAR (Draw a Person), HTPT (House-Tree-Person-test), а также различные способы изучения группового взаимодействия (например, Doll Play). Особую роль в психокультурных исследованиях играет анализ мифов и народного искусства, а также способы интерпретации снов и видений. Достаточно широко применяется анализ биографического материала (Life History Material) самыми различными способами и использование различных видов интервью и методик опроса[35]. С 1980 годов в психологической антропологии стали применяться этологические методы анализа поведения.

Психологическая антропология в конце XX века

В 1990 годах наблюдалось некоторое уменьшение интереса к психологической антропологии, особенно по сравнению с «золотым временем» 1960—1970 годов. Я надеюсь, что это было временное затишье, так как проблемы, разрабатываемые этой дисциплиной, актуальны как в теоретическом, так и в практическом аспектах. Немаловажным обстоятельством для продуктивного развития данной дисциплины является и то, что она содержит немалый эвристический потенциал для изучения не только обществ традиционного типа, но и анализа многих проблем, стоящих перед современными индустриальными культурами.

Середина 1980 годов ознаменовалась для психологической антропологии концентрацией усилий вокруг проблем, связанных с изучением «*Self*» в межкультурной и истори-

---

[35] *Barnouw V.* Culture and Personality. Chicago, 1985. P. 225—352.

ческой перспективе. В процессе исследований в этом направлении выделились две тенденции анализа «*Self*». Одна тяготеет к целостному межкультурному анализу и продолжает традиции классического психокультурного подхода, рассматривая межкультурный анализ «*Self*» как очередную форму этнопсихологического исследования: психологические типы культур (модальная личность) — национальный характер — этническая идентичность — национально-особенное ядро личности («*Self*»). Наиболее последовательно такой подход представлен в коллективном труде, изданном под редакцией Хсю, Де-Воса и Марселлы[36].

Другая тенденция в анализе «*Self*», в основном, состоит в общекогнитивистском подходе в изучении данного вопроса в тесном взаимодействии с исследованием роли эмоции в жизнедеятельности человека в условиях различных культур[37]. Обе эти тенденции взаимодополняют друг друга и делают изучение указанной проблемы более разносторонним.

В конце 1980—1990 годах проблема анализа «*Self*» в различных ее измерениях становится одной из самых популярных в культурной (социальной) антропологии. Об этом свидетельствуют регулярные публикации в крупнейших антропологических журналах США («Journal of Anthropological Research», «American Anthropologist» и дискуссия в «Current Anthropology» в 1999)[38].

Проблема «*Self*» впервые была сформулирована Дж.Дьюи в 1890 году. Впоследствии она получила разработку в концепциях Ч.Кули и Дж.Г.Мида (1934). Большое внимание ей уделял А.И.Халлоуэлл в сборнике статей «Культура и опыт» (1955) и Г.Мерфи, посвятивший целый раздел в книге «Личность» (1947) анализу «*Self*». Возросшее количество публикаций самых различных типов и видов, связанных с изучением «*Self*» (в антропологии в целом, в психологичес-

---

[36] Culture and Self. Asian and Western perspective / A.G.Marsella, G.De Vos and F.L.K.Hsu (Eds). New York, 1985.

[37] Culture theory / R.Shweder, R.LeVine (Eds.). Camebridge, 1984.

[38] *Hollan D.* Cross-Cultural Defferences in the Self // Journal of Anthropological Research. 1992. № 4. P. 283—300; *Harris G.G.* Concepts of individual, self, and person in description and analysis // American Anthropologist. 1989. Vol. 91. P. 599—612; *Mageo J.M.* The reconfiguring self // American Anthropologist. 1995. Vol. 97. P. 282—296; *Sohefeld M.* Debating Self Identity and Culture in Anthropology // Current Anthropology-1999. № 4.

кой антропологии, в психологии и этносоциологии) в последнее двадцатилетие XX века, объясняется поиском новых форм психокультурных исследований и громадной популярностью идеи Дж.Г.Мида на рубеже 1970—1980 годов.

Кроме указанных выше коллективных трудов необходимо отметить ряд интересных сборников объединенных «парадигмой *Self*» как интегрирующего периода, использующего идеи различных наук и исследователей (антропологов, социальных психологов, психологов и даже психобиологов). В первую очередь это труд, изданный под редакцией А.Локка и П.Хиласа «Аборигенные психологии: Антропология *Self*» (1981); специальный выпуск журнала «Этос» (1983. № 3), посвященный этой же проблеме; книги: «Индивид, *Self* и опыт: Изучая тихоокеанскую этнопсихологию» (1985. Редакторы Дж.Уайт и Дж.Кирпатрик); «*Self* и идентичность: фундаментальные аспекты» (1997. Редакторы Д.Ашмор и Ли Джуссим); «Воспринимаемый *Self*: экологические и межличностные источники самопознания» (1993. Редактор У.Найсер); Р.Хойл, М.Кернис, М.Лири «Индивидуальность: идентичность, уважение, регуляция» (1999). Особый интерес представляет работа А.Н.Сшоо «Аффективная регуляция и происхождение *Self*: Нейробиология эмоционального развития» (1994) как пример интегративного анализа ядра личности (*Self*)[39]. Из монографических исследований антропологов наиболее важны работы М.Розальдо, Морриса Бриана, Р.Лифтона, К.Ивинг и Дж.М.Магео[40]. Существенным вкладом в исследование проблемы «*Self*» явилась коллективная монография «Значение *Self* в Японии», изданная под редакцией Н.Розенбергер

---

[39] Indigenous Psychologies: The Anthropology of Self / Heelas P.L.F., A.J.Lock (Eds.). New York, 1981; *Levy R.I., Rozaldo M.Z.* (Eds.). Special Issue Devoted to Self and Emotion // Ethos. 1983. № 3.; Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies / G.W.White, J.Kirkpatrick (Eds.). Berkeley, 1985; Self and Identity: Fundamental issues / D.Ashmore and Lee Jussim (Eds.). New York, 1997; *Hoyle R.H., Kernis M.H., Leary M.R.* Selfhood: Identity, esteem, regulation. Boulder (Colorado), 1999; *Schore A.N.* Affect regulation and the origin of the self: the neurobiology of emotional development. Hillsdale (N.J.), 1994.

[40] *Gergen K.* The saturated self: Dillemmas of identity in contemporary life. New York, 1991; *Lifton R.J.* The Protean Self: Human reselience in an age of fragmentation. New York, 1993; *Mageo J.M.* Theorizing Self in Samoa. Ann Arbor, 1998; *Rozaldo M.* Knowledge and Passion. Ilognot Notions of Self and Social Life. Cambridge. 1980; *Ewing K.P.* The illusion of wholeness: Culture, Self and the experience of inconsistency // Ethos. 1990. № 1.

(1994), и фундаментальный труд неувядаемого Дж.Де-Воса, написанный в соавторстве с Э.Де-Восом: «Кросс-культурный нарративный анализ: Проявление “Self” в ТАТ» (будет издан в 2001)[41].

Наряду с изучением этнокультурных особенностей «*Self*» в психологической антропологии 1990 годов продолжается изучение других аспектов ее предметной области, разрабатываются новые парадигмы исследования, переосмысливается история развития направления. В 1993 году вышло уже третье издание историко-теоретического труда Ф.Бока, посвященного психологической антропологии, а в 1994 под его же редакцией был опубликован сборник трудов по этой же дисциплине[42]. В середине 1990 годов опубликованы две монографии, имеющие существенное значение для развития антропологии психологической ориентации: Р.Д’Андраде «Развитие когнитивной антропологии» (1994) и Б.Шо «Культура в мышлении. Познание, культура и проблема значения» (1996)[43]. Важное значение для понимания особенностей развития анализируемой дисциплины играют также книга Дж.М.Ингхэма «Пересматривая психологическую антропологию» (1996) и сборник работ «Новые направления в психологической антропологии» (1992)[44]. В числе поисков новых аспектов развития — дискуссия о «прагматизме как новой парадигме» (в лингвистическо-когнитивном аспекте), которой посвящен специальный выпуск журнала «Этос» (1999. № 4)[45]. Наряду с поиском новых областей исследования психологические антропологи продолжают анализ и переосмысление «вечных» проблем антропологии. Среди последних принцип «культурного релятивизма», значению которого посвящен

---

[41] *De Vos G., De Vos E.* Narrative Analysis Cross-Culturally: The Self Revealed in the TAT (ND); *Rosenberger N.R.* Japanese sense of Self. Cambridge, 1994.

[42] Handbook of psychological anthropology / Bock Ph.K. (Ed.). New York, 1994.

[43] *D.Andrade R.* The development of cognitive anthropology. Cambridge, 1995; *Shore B.* Culture in Mind. Cognition, Culture and the Problem of Meaning. New York, 1996.

[44] *Ingham J.M.* Psychological Anthropology Reconsidered. Cambridge 1996; New Directions in Psychological Anthropology / T.Schwartz, G.M.White, C.A.Lutz (Eds.). Cambridge, 1992.

[45] The Pragmatic Turn in Psychological Anthropology. Special Issue // Ethos. 1999. № 4.

специальный номер журнала «Этос» (2000. № 1) и интересная информативная статья Э.Бургиньон в этом же журнале[46]. По-прежнему актуальны классические сюжеты психологической антропологии, посвященные «душевным заболеваниям» и особенностям религии[47]. В заключение хотелось бы выразить уверенность, что психологическая антропология и в XXI веке будет актуальна не только для познания традиционных обществ, но и использует свой эвристический потенциал для изучения современной культуры.

---

[46] *Bourguignon E.* Relativism and Ambivalence in the Work of M.J.Herskovitz // Ethos. 2000. № 1.

[47] *Roger Ivar Lohman.* The Role of Dreams in Religions Enculturation among the Asabano of Papua New Guinea // Ethos. 2000. № 1; *Collier G.A. et al.* Socio-Economic Change and Emotional Illness among Highland Maya of Chiapas, Mexico // Ethos. 2000. № 1.

1. ПРЕДМЕТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

СПЕЦИФИКА ИССЛЕДОВАНИЙ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ. ПСИХОАНАЛИЗ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

А.А.Белик

Важнейшей особенностью психологической антропологии (направления культура-и-личность) является ее «открытость» в использовании самых различных психологических и социально-психологических теорий. Это качество используется для решения теоретических проблем, поисков новых аспектов анализа взаимодействия культуры и личности. Наиболее четко эту важнейшую особенность психологической антропологии как взаимодействия «...между антропологическими проблемами и психологическими теориями, сосуществующими с этими проблемами» выразил современный исследователь Ф.Бок (*Bock*, 1988. P. XI) — автор труда, посвященного истории психологического направления в культурной антропологии. «Психологические антропологи» в 70—90 годы XX века — это не строго ограниченная общность ученых-антропологов, а открытое сообщество исследователей, изучающих довольно широкий комплекс проблем, связанных с функционированием и воспроизводством современных и традиционных культур.

По мнению Т.Р.Вильямса, редактора обобщающего труда «Психологическая антропология», в мире насчитывается большое число исследователей, изучающих «...судьбу индивидов

в специфическом культурном контексте, интерпретирующих данные, полученные в этих исследованиях психологическими теориями» (*Williams*, 1975. P. 26), то есть работающих в границах общего предмета психологической антропологии. Данное положение следует рассматривать прежде всего в качестве показателя широкого распространения определенного типа исследования взаимодействия личностей (человека) и культур, возникшего в 1930—1950 годы в культурной антропологии США и в 1970—1980 годы распространившегося далеко за пределы этого направления.

В то же время направление «культура-и-личность» (психологическая антропология) имеет свои специфические особенности познания, которые, несмотря на большое разнообразие в теоретических ориентациях, дают возможность выявить, подчеркнуть своеобразие рассматриваемой области исследований. В первую очередь это касается общей направленности исследований, фиксируемых формулировкой основного предмета анализа, предложенной Дж.Хонигманом и М.Мид в 1940—1950 годы. «Основной чертой культуры и личности, — писал Дж.Хонигман, — является явно выраженный осознанный и интенсивный интерес к судьбе индивидов в данном социальном окружении» (*Honigman*, 1954. P. 18). М.Мид к этому определению добавила в качестве имманентной, имплицитной черты «...присутствие некоторых психологических теорий» (*Mead*, 1953. P. 643) для интерпретации эмпирических фактов и теоретических проблем, возникающих в процессе исследований. Особое значение имеет конкретизация предмета исследований, раскрывающая суть подхода «культура-и-личность», данная Дж.Хонигманом в качестве итога к словам М.Мид: «Другими словами... [такой подход] позволяет видеть культуру как она существует на уровне индивидуального мышления, чувствования, действования»[1] (*Honigman*, 1954. P. 18).

Таким образом, в рассматриваемом направлении общая цель всех исследований состоит в изучении того, как личность (индивид, человек) мыслит (познает, воспринимает), чувствует (эмоционально реагирует) и действует в условиях различных культур. Сейчас, в начале XXI века, нельзя сказать, что указанная предметная область уже исчерпала свой познавательный потенциал, что здесь нет места но-

---

[1] Соавторами такого понимания предмета исследования направления «культура-и-личность» были также Р.Бенедикт, М.Спиро.

вым подходам и что все открытия в ней уже сделаны. Наоборот, после 80 лет исследований стала отчетливо видна вся сложность предмета анализа, четко сформулированного в 1940—1950 годы.

Специфической особенностью психологической антропологии является использование методологических установок культурно-исторической традиции в культурной антропологии (Вундт, Дильтей, Крёбер) как в теоретической интерпретации, так и в проведении эмпирических исследований. Не отрицая значимости использования экспериментальных ситуаций, универсальных тестов (вербальных и визуальных), психологические антропологи все же отводили ведущую роль «вживанию в культуру», включенному наблюдению в естественных условиях (т.е. антрополог становился членом изучаемой общности и по возможности даже выполнял те или иные обязанности, предписанные традицией в той или иной культуре, или хотя бы жил длительное время рядом с объектом анализа). Главная задача — понять культуру изнутри и сделать это не только на рационалистически-понятийном уровне, но и на эмоционально-психологическом уровне сопереживания, эмпатии (*Honigman*, 1954. P. 108).

Таким образом, представители направления «культура-и-личность» не отрицали экспериментальную методику полевых исследований. Они использовали также технику конкретных социологических исследований (например, активное и пассивное интервью, в том числе запись биографии и снов в процессе общения). Но все же доминировала (особенно в 1930—1960 годы) парадигма натурализма, то есть изучения культур в том виде, как они существуют согласно внутренним закономерностям. Тем не менее именно антропологи психологической ориентации разработали и опробовали ряд новых техник исследования. Это касается массового применения в межкультурных исследованиях проективных тестов, а также специфических форм анализа элементов культур (например, анализ рисунков, в том числе и на заданную тему), изучения фольклора и народного искусства, методы и особые способы интерпретации снов и видений. Не случайно, что в 1970—1980 годы психологическая антропология органично включила в себя этологию человека, особенно способы анализа культур и личности в «естественных условиях».

К 1950 годам благодаря теоретическим разработкам Р.Бенедикт, М.Мид, М.Спиро и Дж.Хонигмана в направле-

нии «культура-и-личность» сформировалось собственное понятийно-категориальное ядро, специфическое именно для антропологии психологической ориентации. Прежде всего к области специфической терминологии необходимо отнести понятие «модель» (образец) и процесс «моделирования» (*patterning*), а также понятие «модальная личность». Определяющую роль в теоретической конструкции «культуры-и-личности» играла необходимость понятийного выражения процессов энкультурации (вхождения в культуру), усвоения различных типов и видов моделей, оказывавших существенное воздействие на особенности мышления, чувствования и деятельности личности в условиях различных культур. Значительное место при этом отводилось периоду раннего детства и доминирующим моделям поведения.

Хотелось бы также подчеркнуть еще одну особенность направления культура-и-личность, состоящую в ярко выраженной тенденции к интеграции антропологического знания, стремлении учесть биоорганическую составляющую личности (так же как и инвироментальную). Несмотря на явное доминирование культурно-исторической традиции, именно в направлении «культура-и-личность» (а впоследствии и психологической антропологии) разрабатывалась междисциплинарная область исследований «Культура, биология, личность, душевные заболевания и измененные состояния сознания».

Особо отметим как специфическую черту психологической антропологии сравнительное исследование современного и традиционного общества, а также анализ культуры индустриальных стран, начиная с сороковых годов XX века (в аспекте изучения этнической идентичности и «национального характера» и ряда других проблем). И, наконец, последняя специфическая черта направления «культура-и-личность» (психологической антропологии) — разработка проблем антропологической этнопсихологии, являющейся квинтэссенцией, «ядром» (*core*) всего направления, вокруг которого группируются все остальные исследования. Этнопсихологические исследования, безусловно, составляют лишь часть предметной области психологической антропологии, но длительная история (с конца 1920 годов) и разнообразные формы анализа (модальная личность, национальный характер, этническая идентичность, национально особенное специфическое *Я — Self*) представляют собой осо-

бую часть фундаментальных психокультурных исследований, актуальных для современного индустриального общества, особенно для России XXI века.

Возвращаясь к анализу специфического предмета исследований психологической антропологии, необходимо отметить, что в 1960—1980 годы классическая формулировка основной познавательной цели рассматриваемой научной дисциплины, данная Дж.Хонигманом и М.Мид (Р.Бенедикт, М.Спиро), по-прежнему служит ориентиром для исследователей. Правда, в 1960—1980 годы среди ученых, работающих в сфере культуры и личности, шла оживленная дискуссия об уточнении и даже некоторой переориентации основного направления анализа. В итоге все ее участники согласились с общим определением «психологической антропологии» как сравнительной дисциплины, изучающей особенности деятельности, мышления и чувствования в условиях различных культур. Но при этом антропологи высказали разнообразные точки зрения о содержании центрального предмета изучения (*central focus of concern*) и специфическом характере данной субдисциплины культурной антропологии.

Первым, кто высказался в пользу необходимости уточнения некоторых положений направления «культура-и-личность» был Ф.Л.К.Хсю. Он же дал новое наименование дисциплине — психологическая антропология. В 1961 году под его редакцией вышла книга «Психологическая антропология. Подходы к культуре и личности» — этот сборник трудов американских антропологов, а также статья Хсю «Психологическая антропология в поведенческих науках» сыграли большую роль в истории антропологической науки США. Новое название подчеркивало междисциплинарный характер направления и ориентировало на поиск новых аспектов исследования. Ф.Хсю считал необходимым использовать результаты психологических и психоаналитических работ, данных социологии, экспериментальной психологии и философии при создании портретов личности в культуре, но предостерегал антропологов от увлечения психоанализом целых культур, как это сделал Фрейд в книге «Тотем и табу».

Ф.Хсю предпринял попытку выразить в концептуальной форме особенности нового этапа развития психологически ориентированной антропологии. «Область исследований “культуры и личности”, — писал он, — эквивалентна

кросс-культурному изучению личности и социокультурных систем и включает такие проблемы, как: а) отношение социальной структуры и ценностей к модальным образцам воспитания; б) отношение модальных образцов воспитания детей и структуры модальной личности, как оно выражается в поведении; в) взаимоотношение структуры модальной личности с ролевой системой и проективными аспектами культуры; г) отношение всех вышеперечисленных аспектов к образцам девиантного поведения, изменяющимся в различных общностях» (*Hsu*, 1961. P. 2).

Согласно Ф.Хсю, психологическая антропология «...Имеет дело: а) с осознанными и неосознанными идеями, типичными для большинства членов данного общества как индивидуальные; б) с осознанными идеями, управляющими действиями многих индивидов и существующими в данном обществе как групповые (иногда описываемые в терминах групповой психологии, психологии толпы или коллективного сознания)» (*Там же*. P. 10). Развивая свои идеи в новом издании книги «Психологическая антропология» (1972), Ф.Хсю полагал, что определяющей характеристикой, «квинтэссенцией (*core*)» особого угла зрения психологической антропологии является изучение общезначимых идей, распространенных и разделяемых людьми, составляющими ту или иную общность. Он выразил уверенность в том, что «эти общезначимые идеи, существующие в сознательной или неосознаваемой формах, есть существенный и первоочередной “физический материал”, с которым специалисты в психологической антропологии должны иметь дело независимо от того, кто является носителем этих идей — индивид или группа (семья, деревня, племя и т.д.), — и к каким категориям эти люди относятся —“примитивные”, “цивилизованные”, “бесписьменные”, “городские”, “промышленные”» (Psychological Antropology, 1972. P. 10).

Определенным вкладом в развитие психологической антропологии явилась структура коллективного труда «Психологическая антропология» (1961; 1972), в котором наряду с классическими темами «культуры-и-личности» большое внимание уделено методам и технике исследований, взаимодействию культуры и социализации, анализу соотношения душевных заболеваний, биологии и культуры и изучению измененных состояний сознания. В заключении краткого экскурса в дискуссию об особенностях теоретического

развития психологической антропологии хотелось бы отметить, что ряд антропологов (среди них В.Барнов и Дж.Хонигман) сосредоточили свои усилия на анализе роли личности в культуре и проблеме детерминант личности. Это направление исследования лучше всего выразил Дж.Хонигман. «Психологическая антропология, — писал он в обобщающей статье, — использует понятия и теории психологии (включая психиатрию) для изучения того, что она полагает важным для индивидов в создании и поддержании [воспроизводстве] культуры и социальной структуры. С другой стороны, она изучает влияние культуры и социальной структуры на жизнь индивидов, включая их поведение и душевное здоровье» (*Honigman*, 1980. P. 302—329).

Особенность позиции ряда антропологов психологической ориентации выразилась и в названии их обобщающих трудов («Личность в культуре» Дж.Хонигмана (*Honigman*, 1967) и «Культура и личность» В.Барнова (1973; 1979; 1985), «Культура, поведение и личность» Р.А.Левайна (*LeVine*, 1973), «Ответы на изменение: Общество, культура и личность» (*G.De Vos* (Ed.) 1976) и т.д.). Существование разнообразия в рамках выделенной познавательной цели как бы подчеркивается различными заглавиями книг, изданных в 1960—1970 годах.

* * *

В первой части настоящего издания представлены работы трех американских антропологов психологической ориентации — Дж.Хонигмана, Дж.Уайтинга и Дж.Деверо. Совокупность их теоретических воззрений не исчерпывает многообразия подходов, существующих в психологической антропологии, но все же дает представление о ряде особенных исследовательских направлений в рамках рассматриваемой дисциплины.

Две главы («Понятия» и «Подходы») из книги Дж.Хонигмана «Культура и личность» (*Honigman*, 1954) вводят нас в проблемную область психологического направления культурной антропологии США. Статья Дж.Уайтинга «Процесс социализации и личность» — пример кросс-культурного анализа «вхождения в культуру» с изучением ряда проблем детства одновременно с позиции психоанализа и теории научения. Автореферат основных работ Дж.Деверо знакомит читателя с психоаналитическим подходом в психологичес-

кой антропологии. Поскольку публикуемые работы представляют собой выражение определенных тенденций, то они нуждаются в дополнительном комментарии.

Книга Дж.Хонигмана «Культура и личность» (*Honigman*, 1954) — это обобщающая работа, подводящая итог развитию направления «культура-и-личность» в начале 1950 годов. Наибольшее внимание в ней уделено теории психологического исследования культур, анализу основных понятий, методам изучения, процедуре верификации научных положений, а также специфическим предметным областям (детство, личность в региональных, кастовых и классовых общностях, культурные факторы в душевном здоровье). Центральная часть книги посвящена фундаментальному понятию направления — «модель» (Ч. III. Модели личности). Понятие «модель» (образец) может быть определено как относительно закрепленный способ активности, мышления, чувствования (восприятия). Модель может быть универсальной, а может быть особенной, специальной для категории людей (например, мужчин или женщин). Культурные модели бывают реальными и идеальными и т.д. Для Дж.Хонигмана главная задача анализа — показать, как индивид усваивает культурно обусловленные стандартизированные образцы поведения, то есть как осуществляется процесс вхождения в культуру (социализация-энкультурация).

Важнейшим аспектом рассмотрения взаимодействия культуры и личности является моделирование, усваивание образцов поведения (*patterning*). Моделирование, по Хонигману, — это операции по формированию особенностей поведения. Моделирование (формирование образцов) «...используется в этой книге, — отмечает Дж.Хонигман, — как активный глагол, описывающий процессы, происходящие с группой или общностью, когда отдельная личность модифицируется, ограничивается или стандартизируется» (*Honigman*, 1954. P. 170). К процессу усвоения моделей имеет отношение всякая сила, формирующая (*shape*) личность. В качестве важнейших Дж.Хонигман выделяет способы действия, мышления и чувствования. Модели поведения, существующие в определенной культуре, являются основным фактором, детерминирующим личность. Именно посредством усвоения образцов в процессе социализации-энкультурации обеспечивается превращение индивида в полноправного члена этнокультурной общности, носителя особен-

ной культуры, выражающейся в индивидуальном поведении. Но при этом следует иметь в виду, что «индивидуальное поведение формируется социально, стандартизированными моделями группы (или общности) так же, как и материальными продуктами, которые члены общности производят или потребляют» (*Там же*. P. 172).

Цикл статей Дж.М.Уайтинга с соавторами посвящен процессу формирования особенностей личности при онтогенетическом развитии индивида в общности. Статья «Процесс социализации и личность» из сборника «Психологическая антропология», упоминавшегося выше, представлена в настоящем издании. Особенностью исследований Дж.Уайтинга является сильное воздействие на его научное кредо Дж.Долларда, Дж.Мёрдока и К.Халла во время учебы и первых исследований в Йельском университете в 1930 годах. Речь идет о сильнейшем влиянии на американского антрополога «йельского синтеза» психоанализа и теории научения (*Bock*, 1988. P. 105—108; 155—159).

Осуществили этот синтез Дж.Доллард и Н.Миллер, показавшие, что поведенческие теории К.Халла — автора популярной в США книги «Принципы поведения» (*Hull Cl.L.* Principles of behaviour. New York, 1943), применимы к социальному научению и интегрируются с психоаналитической теорией Фрейда. Таким образом, Доллард и Миллер создали «теорию научения, изложенную на языке психоанализа», и именно ею воспользовался Дж.Уайтинг в своих кросс-культурных исследованиях. Такой синтетический подход изложен в книге «Фрустрация и агрессия» (*Dollard J. et al.* Frustration and Aggression. New Haven 1939) и «Социальное обучение и иммитация» (*Miller N., Dollard J.* Social learning and imitation. New York: Haven, 1941). Завершенную форму данный подход приобрел в книге Дж.Долларда и Н.Миллера «Личность и психотерапия» (*Dollard J., Miller N.* Personality and psychotherapy, 1950).

Образцом именно такого исследования (анализ социального научения с использованием психоаналитических сюжетов) является статья Дж.Уайтинга «Процесс социализации и личность». Данная статья есть часть серии работ, первая из которых написана в соавторстве с И.Л.Чайлдом в 1953 году, а продолжение данная тема получила в проекте «Шесть культур» (Six culters: Studies of Child-rearing / Whiting B. (Ed.). New York, 1963; *Whiting J., Whiting B.*

Children of sex cultere. Cambridge, 1974). Особо надо отметить схему структуры культуры и личности, использующуюся Дж.Уайтингом и его соавторами. В содержательном плане она может выполнять функцию образца для психокультурного исследования или схемы вхождения в культуру. На структурное понимание культуры Дж.Уайтингом во многом влияло понятие «основной личностной структуры», введенное А.Кардинером (*Kardiner*, 1939). В работах Дж.Уайтинга и Б.Уайтинга окончательно утвердились термины: первичные (субстанциальные) системы, поддерживающие жизнедеятельность, и вторичные (проективные) системы (магия, религия...), первоначально предложенные А.Кардинером. Правда, значительно изменилось содержание данных понятий. Особенно это касается понятия «проективные системы», которые у Кардинера были совокупностью «тревог, неврозов и защит», а у Уайтингов и в культурной антропологии в целом стали выражать специфику духовной стороны жизнедеятельности и некоторые стороны активности человека в условиях определенной культуры. Структура культуры, используемая Уайтингами в кросс-культурных исследованиях, достаточно интересна и адекватна предмету изучения за исключением одного обстоятельства: ее структурные части объединены линейной причинной зависимостью (например, субстанциальная активность — тип воспитания — особенности взрослой личности детей), что существенно понижает ее эвристический потенциал и познавательное значение. В то время как процесс воспроизводства культурных особенностей осуществляется в *процессе одновременного взаимодействия субстанциальных и проективных систем.*

В качестве существенной черты исследований Дж. и Б.Уайтингов необходимо отметить значительный интерес к влиянию экологического фактора на особенности формирования личности. «Для психологической антропологии, — пишут они, — важность средовых факторов объясняется в первую очередь их воздействием на субстанциальные системы, экономику, образ жизни и социальную структуру, которые детерминируют разделение труда, статус и роль взрослых». Эффект такого воздействия на психологические особенности личности, особенно в западных цивилизациях, не всегда заметен. Поэтому «...одна из важнейших функций психологической антропологии состоит в

отыскании этих скрытых отличий» (*Whiting*, *Whiting*, 1978. P. 55).

Автореферат основных работ Дж.Деверо — крупнейшего представителя психоаналитического подхода в психоаналитической антропологии — наиболее сложный текст из опубликованных в настоящем издании. Трудности его понимания связаны с усложненной манерой изложения самого автора, сжатостью, краткостью повествования о труднейших проблемах психокультурного познания и со стремлением Дж.Деверо использовать самые разнообразные аспекты столь неоднородного течения, как психоаналитическое изучение культур.

Хотелось бы подчеркнуть то обстоятельство, что Дж.Деверо — сторонник хотя и модернизированного, но все же классического (ортодоксального) психоанализа культур, работавший в стиле З.Фрейда и его верного последователя в культурной антропологии Г.Рохейма. Таким образом, исследования Дж.Деверо дают представление о психоаналитическом изучении личности в культуре традиционного типа. Приверженцами классического психоаналитического подхода в психологической антропологии являются У.Ла-Барре, Ф.Л.К.Хсю, Р.А.Ливайн, Г.Стейн и некоторые другие исследователи 1960—1990 годов. Но при этом надо иметь в виду: *а*) психоаналитические ориентации в психологической антропологии многообразны (есть социально ориентированный фрейдизм К.Хорни, Э.Фромма, аналитический подход к изучению культур К.Юнга, «положительный психоанализ» Э.Фромма и А.Маслоу...); *б*) понятие «психоаналитическая антропология» шире, чем «психоаналитическая ориентация» в психологической антропологии[2].

Психоаналитический подход к культуре З.Фрейда в целом значительно повлиял на развитие культурной антропологии в США. Правда, многие антропологи либо придавали психоанализу социально ориентированную форму, либо объединяли его с другими теоретическими течениями (Дж.Доллард и Н.Миллер). Но все же именно психоанализ оказал наиболее существенное влияние на антропологов пси-

---

[2] В статье В.М.Лейбина «Психоаналитическая антропология» (Буржуазная философская антропология. М., 1986. С. 239—263) рассматриваются шесть тенденций— течений психоаналитической антропологии (З.Фрейд, К.Г.Юнг, А.Адлер, В.Райх, К.Хорни, Э.Фромм). В принципе этот список можно дополнить.

хологической ориентации. А.И.Халлоуэлл, анализируя развитие антропологии в США в 1920—1930 годах, пишет о «...громадном влиянии, которое оказывала психоаналитическая теория на весь интеллектуальный климат» того времени (*Hallowell*, 1976. P. 209). Действительно, влияние психоанализа, хотя и в различной степени, испытали Р.Бенедикт и М.Мид, Б.Малиновский и Дж. Уайтинг и Б.Уайтинг, а также Дж.Хонигман и А.И.Халлоуэлл. Кроме чисто исторических обстоятельств (например, триумфальный визит З.Фрейда в США), на распространение психоаналитической теории в культурной антропологии повлияло и то, что она отвечала запросам, потребностям исследований психологического направления указанной дисциплины. Необходимо было совместить антропологию с ее «макропроблемами» исторического характера, с психологией, ориентированной на «микропроблемы», ограниченные во времени и пространстве, связанные с внеисторическими и внекультурными явлениями, изучаемыми в основном в экспериментально-лабораторных условиях. Другими словами, необходима была психологическая теория, ориентированная на происхождение, функционирование и развитие личности в естественно-культурных условиях. Такой теорией стал психоанализ. «Психологическая теория, — пишет Т.Р.Вильямс, — явилась мостом ... между традиционно ориентированной на микропроблемы, экспериментальной, количественной, внеисторичной психологией и антропологической традицией, характеризуемой совсем другими концептуальными ориентациями» (*Williams*, 1975. P. 18). Представители направления «культура-и-личность» использовали ряд методов исследования, разработанных в психоанализе (например, глубинное интервьюирование, анализ сновидений, подробную запись и последующее изучение биографий и интенсивное, длительное наблюдение межличностных отношений в семье). Существенное воздействие психоанализ оказал на предметную область исследований направления «культура-и-личность» (тщательный анализ периода раннего детства в различных культурах, сравнительное изучение сновидений, стереотипов сексуального поведения, моделей нормы и патологии, особенностей девиантного поведения и т.д.).

И все же самое главное влияние на антропологов оказали не теоретические конструкции психоанализа, а его общеметодологическая установка на поиск психологией собствен-

но психологического предмета исследования, несводимого ни к психофизиологическим процессам, ни к замкнутому миру субъективных наблюдений. Самый главный итог учения З.Фрейда о неврозах для психологической антропологии состоял в том, что впервые (в науке) причиной заболевания, расстройства было признано не поражение какой-либо внутриорганической структуры, а нарушение межличностного взаимодействия, конфликт *Я* с чем-то или потеря индивидом смысла своего существования. Таким образом, появлялась возможность изучения связи внутренних переживаний с внешним социокультурным окружением, особенностей личности — со спецификой культуры. Стереотипы поведения, мышления, чувствования стали предметом исследования как продукты деятельности людей в культуре, а не как следствия физиологических процессов внутри организма. Более того, именно в процессе изучения неврозов было показано воздействие психологических состояний на глубинные биологические структуры организма.

Идеи «аналитической психологии» параллельно с З.Фрейдом разрабатывал К.Юнг. Как ни странно, несмотря на огромную значимость его исследований для антропологов, в трудах последних очень редки ссылки на фундаментальные труды К.Юнга. Я совершенно согласен с С.А.Токаревым в том, что многие положения К.Юнга «...заслуживают критического анализа и внимания этнографа в гораздо большей мере, чем Эдипов комплекс Фрейда», поскольку «...больше согласуются с принципами гуманитарных наук вообще и этнографии в частности, чем взгляды Фрейда и его прямых последователей» (*Токарев*, 1999. С. 40).

Наиболее логичным и «верным» сторонником классического психоанализа в культурной антропологии и, что не менее важно, в интерпретации конкретных этнографических исследований был Г.Рохейм. Его творческая деятельность охватывала и область эмпирической этнографии (Австралия) и разработку теории психоанализа культуры. В своей главной работе, посвященной психоаналитической трактовке традиций, обычаев и ритуалов, — «Австралийский тотемизм» (*Roheim*, 1925) — Рохейм показал себя, с одной стороны, изысканным знатоком культуры аборигенов этой страны, а с другой — догматическим последователем З.Фрейда в области толкования значения того или иного обряда в «пансексуальном» смысле. Большинство антропо-

логов обычно отмежевываются от очень уж упрощенного (навязчиво эротического) объяснения конкретных проявлений культуры, предложенного Г.Рохеймом. Действительно, Г.Рохейм очень часто весьма надуманно толкует те или иные элементы культуры коренных австралийцев. Но все же не надо забывать, что в мифах и сказаниях многих народов мира «эротический» способ объяснения происхождения и назначения многих событий в истории имеет большое значение. За подтверждением этого достаточно обратиться, например, к книге «Мифы индейцев Южной Америки»[3]. Более интересна и продуктивна, на мой взгляд, разработка Г.Рохеймом[4] психоаналитической теории культуры в книгах «Происхождение и функции культуры» (*Roheim*, 1943) и «Психоанализ и антропология. Культура, личность и бессознательное» (*Roheim*, 1950).

Представители ортодоксального психоанализа в психологической антропологии 1960—1980 годов не столь догматичны. Они допускают модернизацию и интеграцию учения З.Фрейда с другими дисциплинами. У каждого из них есть свой любимый аспект исследований.

Одна из важнейших методологических установок Уинстона Ла-Барра — «...экстраполяция клинических категорий из области психиатрических описаний индивидов в область этнологического описания культур» (*La Barre*, 1956). Исследуя классическую тему психологической антропологии — соотношение нормы и патологии, — Ла-Барр выделяет новый аспект этой проблемы — изучение аномального окружения, в котором патологический индивид чувствует себя как дома, то есть «ненормальной» жизненной ситуации (окружения), воспринимаемой им как норма. Наиболее интересный аспект его творчества — межкультурное изучение механизмов психологической защиты, среди которых ведущая роль принадлежит психотерапевтическим ритуалам. Согласно определению Ла-Барра, ритуал — это «...гипнотически-галлюцинаторный социальный заменитель реальности» (*La Barre*, 1975). Он акцентирует свое внимание на компенсаторной функции религии и рассматривает последнюю в целом «как ответ общества на

---

[3] Мифы индейцев Южной Америки / Сост. Ю.Е.Березкин. СПб., 1999.

[4] Подробнее о Г.Рохейме см.: *Токарев С.А.*Начало фрейдистского направления в этнографии и истории религии // Токарев С.А. Избранное: В 2 т. М., 1999. Т.2. С. 31—36.

проблемы современной ему культуры, решить которые оно не в состоянии» (*La Barre*, 1970). Необходимо особо выделить то обстоятельство, что Ла-Барр одним из первых исследовал проблему роли галлюциногенов в истории культур (*La Barre*, 1939; 1957; 1964; 1972).

Ф.Л.К.Хсю значительное внимание уделял разработке проблем, связанных с соотношением антропологии и психоанализа, психоаналитической трактовке конкретно-этнографических вопросов (например, табу), анализу взаимоотношений психиатрии и антропологии — как в теоретическом, так и в методическом аспекте. Многие работы Хсю пронизаны идеей, что «системы родства» как объект исследований содержат в себе богатый эвристический потенциал, в том числе и для психоаналитического подхода (*Hsu*, 1983).

Р.А.Левайн в большей степени интересуется проблемами психосоциальной адаптации, взаимодействием культуры (культурных институтов), девиантного поведения и изменений. Большое значение в своей деятельности он придает совершенствованию клинического метода и разработке психоаналитической этнографии как сравнительной дисциплины (*LeVine*, 1973).

Г.Стейн — продолжатель психоисторического анализа, основателем которого был Э.Эриксон. По мнению Стейна, предмет психоантропологических исследований должен быть более психогенным. Он полагает, что культура есть поиски терапии для выживания в современном интерпсихическом континууме, она представляет собой «в большинстве своем вторичный институт, проективно построенный, производный от институтов сознания, опосредованных ранним опытом» (*Stien*, 1985). Главный объект анализа для Г.Стейна — групповые фантазии, представляющие совокупность бессознательно разделяемых положений в символической форме, дающих группе чувство реальности и основу для исторических действий. Стейн известен также как исследователь международных отношений посредством применения психоаналитической символики и особенностей *Self* (*Stien*, 1993).

Методы, приемы, специфические сюжеты этнографического психоанализа использовались многими антропологами 1960—1990 годов. Достаточно популярны многие психоаналитические темы в конце 1980—1990 годов. По-прежнему проблема табу или Эдипова комплекса вызывает

оживленные дискуссии. Я думаю, что данный подход будет существовать и в XXI веке (см.: *Langness*, 1990; *Walter*, 1990; *Spain*, 1990; *Kurtz*, 1993; *Oring*, 1993), особенно если в нем получат развитие те идеи и научные достижения, которые содержатся в творчестве наиболее глубинного теоретика психоанализа культуры Дж.Деверо.

Джордж Деверо является основателем особого подхода в исследовании культур — этнопсихоанализа и этнопсихиатрии. Он автор 12 книг и 230 статей, посвященных разнообразным сюжетам современной и традиционной культуры. Диапазон его интересов поистине огромен — от снов героев древнегреческой трагедии до тонкостей современной гносеологии, от особенностей этнопсихиатрии индейцев до деталей теории математических типов Б.Рассела. Опубликованные работы — это лишь часть творческого наследия Деверо.

К сожалению, судьба не слишком баловала этого исследователя. Его путь познания не был понят и востребован. Это может быть объяснено сложной манерой подачи материала, а может — и тем, что по уровню теоретической насыщенности и обобщенности его произведения обогнали свое время. Он понимает, что для познания человека в культуре необходимо интегрировать различные познавательные подходы и строить общую антропологическую теорию, включающую в себя три уровня: *1*) эмпирический (полевая и клиническая работа); *2*) эпистемология и методология; *3*) фундаментальная теория высокой общности (*Devereux*, 1980. P. 403). Интегрированность антропологических знаний вплоть до создания метадисциплины на основе синтеза психоанализа, этнологии (культурной антропологии) и социологии — это не самоцель для Деверо, а средство многопланового познания человека. Он не случайно говорит о своеобразном принципе дополнительности (комплиментарности) в науках о человеке, поскольку понимает, что, несмотря на разнообразные возможности, психоанализ нуждается в ином, качественно другом угле рассмотрения человека в различных культурах. Если обратиться к столь любимому Деверо древнегреческому культурному наследию, то можно пояснить сказанное пифагорейским учением о точках и числах. Единица и одна точка дают пространство, две точки — линию, три — плоскостную фигуру, четыре — объемную фигуру. Применяя эту метафору древних к особенностям познания культур, можно сказать, что Деверо ратует за

объемную науку о человеке, которая возможна лишь в случае анализа из нескольких точек. Идея интеграции научных дисциплин в познании человека, функционирующего в условиях различных культур, проходит через все творчество Деверо. Отличительная особенность его работ — использование не только данных этнологии (культурной антропологии) и социологии, а широкое привлечение достижений современной ему «логики науки» (философской методологии естественных наук), логико-математических исследований гносеологического характера (теория типов Б.Рассела) и теоретических построений физических наук (принцип дополнительности Бора—Гейзенберга, законы термодинамики Больцмана).

При этом центральная проблема, исследуемая в той или иной форме практически во всех работах, — это методология познания (эпистемология), связанная с анализом ситуации наблюдения (познающий субъект и осознающий этот процесс «объект»). Подчеркивая значимость этого аспекта изучения, Деверо неоднократно указывает на разного рода искажения, возникающие в процессе познания (контрперенос, по психоаналитической терминологии): «Поведенческая наука станет простой, когда начнет относиться к собственным реакциям ученого на свои материалы и свою работу как к наиболее базовым из всех данных поведенческой науки» (*Devereux*, 1980. P. 374).

В центре данного рассмотрения — аналогия между проблемой наблюдателя при познании особенностей движения тел в физике и при психоаналитическом познании культур. В первой трети XX века трудности осмысления процесса познания в физике (и естественных науках в целом, «материя исчезла... осталась энергия») привели к созданию ряда концепций в гносеологии и методологии наук в целом. Среди них особое место занимает «энергетизм» В.Оствальда и его коллег и «теория иероглифов» Гельмгольца (З.Фрейд был учеником последнего). Энергетизм в целом оказал значительное влияние на антропологию и психоанализ (например, «культурная энергия» у А.Крёбера, «энергетический» критерий прогресса и принцип энтропии у Л.Уайта). Деверо так же воспринял ряд положений модной до сих пор энергетической концепции и теории иероглифов (мы познаем комплекс символических ощущений, которые должны раскодировать). Его интересуют субъективно-психологические ас-

пекты познающего субъекта в области изучения неодушевленных тел. Основной акцент он делает на анализе способов получения «чистого», неискаженного знания. Естественно, что трудности такого рода многократно возрастают в ситуациях: наблюдатель—другая культура; психоаналитик—пациент, носитель другой культуры. Для целостного выражения комплекса проблем, возникающих при познании человека в условиях различных культур, Деверо использует и другую гносеологическую ориентацию, берущую начало в философии Дильтея (назовем ее экзистенциально-герменевтической в отличие от логико-неопозитивистской). Это особенно хорошо видно в определении культуры. «Культура может быть определена одновременно как внутреннее переживание и манера (стиль) переживания. Культура — это способ постижения как индивидуальных компонентов, так и общей конфигурации мира человека и его жизненного пространства» (*Devereux*, 1980. P. 381). Обе рассмотренные общетеоретические тенденции достаточно гармонично сосуществуют у Деверо в его концепции «этнопсихоанализ—этнопсихиатрия». Наряду с интересной геометрически-гравитационной аналогией обычаев как искривления социального пространства мы встречаем положения о необходимости «вживания» в другую культуру при проведении психотерапии с представителями не-западного мира.

Основные проблемы этнопсихиатрии — это соотношение нормы и патологии и анализ типов терапии в связи с различными культурными условиями. Особое место в творчестве Дж.Деверо занимает анализ понятий «этническая личность» и «этническая идентичность».

Несмотря на столь грандиозную теоретическую конструкцию, «этнопсихоанализ» Деверо не лишен ряда серьезных недостатков. Автор совершенно не замечает слабостей доктрины логического позитивизма, о которых честно предупреждали сами ее создатели (например, принципиальная неформализуемость в целом даже количественных систем типа арифметики). Погоня за чистотой исходных данных очень напоминает апорию Зенона «Ахиллес и черепаха», а так же стремление достигнуть горизонта. Вызывает возражение также весьма несвойственная Деверо, однозначная оценка шаманов и шаманизма. Но это все частности и детали, которые не могут заслонить основного — гигантского оригинального научного поиска «пуританина мысли», чья

главная цель — отстоять сотрудничество этнологии и психоанализа как исключительно человеческой психологии, сотрудничество, которое есть «последний бастион идеи, что человек есть цель сам по себе» (*Там же*. P. 381).

Литература

Мифы индейцев Южной Америки / Сост. Ю.Е.Березкин. СПб., 1999.

Токарев С.А. Начало фрейдистского направления в этнографии и истории религии // Избранное: В 2 т. М., 1999. Т. 2.

Bock Ph.K. Rethinking Psychological Anthropology. San-Francisco, 1988. P. XI.

Devereux G. The works of G.Devereux // The Making Psychological Anthropology / G.D.Spindler (Ed.). Berkeley, 1980.

Hallowell A.I. Psychology and Anthropology // Contribution to anthropology: Selected works of A.I.Hallowell. Chicago; London, 1976.

Honigman J.J. Culture and Personality. New York, 1954.

Honigman J.J. Pshycological Anthropology: Trends, Accomplishments, and Future Tasks // Psychological Anthropology / T.R.Williams (Ed.). The Hague; Paris, 1975.

Honigman J.J. The Personal Approach in Culture and Personality Research // The Making of Psychological Anthropology / G.D.Spindler (Ed.). Berkeley, 1980. P. 302—329.

Hsu F.L.K. Anthropology and Psychoanalysis // Rugged individualism reconsidered. Essays in Psychological Anthropology. Part II. Knoxville, 1983. P. 95—168.

Hsu F.L.K. Psychological Anthropology in the Behavioral Sciences // Psychological Anthropology. Approaches to culture and personality / F.L.K.Hsu (Ed.). Homewood, 1961.

Kardiner A. The individual and His Society. New York, 1939.

Kurtz S.N. A Trobriand Complex // Ethos. 1993. № 1.

La Barre W. Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens // Hallucination and hallucinogens: Behavior, experience and theory / Rd.W.Siegel, L.J.West (Eds.). New York, 1975. P. 24—25.

La Barre W. Hallucinogens and the Shamanistic Origins of Religion // Flesh of the God: The Ritual Use of Hallucinogens / P.T.Furst (Ed.). New York, 1972. P. 261—278.

La Barre W. Mescalism and Peyotism // American Anthropologist. 1957. № 59. P. 708—711.

La Barre W. Social cynosure and social structure // Personal character and social millieu / D.G.Haring (Ed.). New York, 1956.

La Barre W. The Chost Dance: The Origin of religion. New York, 1970.

La Barre W. The Narcotic Complex of the New World // Diogenes. 1964. № 48. P. 125—128.

La Barre W. The Peyote Cult New Haven // Yale University. Publications in Anthropology. 1939. № 19.

Langness L.L. Oedipus in the New Guinea Highlands? // Ethos. 1990. № 4.

Le Vine R.A. Culture, Behaviour, and Personality. Chicago, 1973. P. 185—202, 236—248.

Mead M. National Character // Anthropology Today / A.L.Kröber (Ed.). Chicago, 1953.

Oring E., Turner V. S.Frend and the Return of Repressed // Ethos. 1993. № 4.

Psychological Anthropology / F.L.K.Hsu (Ed.). Cambridge, 1972.

Roheim G. Australian Totemism. London, 1925.

Roheim G. The Origin and functions of Culture. New York, 1943.

Roheim G.Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and Unconsciousness. New York, 1950.

Spain D.H. Structure, Function and continuing discussion of the Westermark — Freud Insect-Theory Debate: A response to Walter // Ethos. 1990. № 4.

Stien H.F. The Psychoanthropology of American Culture. New York, 1985.

Stien H.F. The Indispensable Enemy and American-Soviet Relations // Ethos. 1989. № 4.

Stien H.F. The Holocaust the Self and the Question of Wholeness // Ethos. 1993. № 4.

Walter A. Putting Freud and Westermark in their places: A critique of Spain // Ethos. 1990. № 4.

Whiting B.B., Whiting J.W.M. A Strategy for Psychocultural Research // The Making Psychological Anthropology. Berkeley, 1978.

Williams T.R. Introduction // Psychological Anthropology / T.R.Williams (Ed.).The Hague; Paris, 1975.

ПОНЯТИЯ*

Дж. Хонигман

Один увлеченный наблюдатель, следивший за историческими событиями в науке, написал, что науку продвигают вперед лишь новые свободные идеи. Законы Ньютона, представления о том, что земля окружена атмосферой, что материя состоит из атомов, соединенных в определенном порядке, — осмысление всех этих смелых и оригинальных концепций дало толчок развитию науки (*Conant*, 1952). Неразработанность понятия личности, существующей вне культуры, оказалась чем-то вроде стимулятора роста для науки об обществе. Название «культура *и* личность» изменяет представление о культуре как о сфере, отдельной от личности. Такое приблизительное понимание в настоящее время мало кого привлекает. Тем не менее, теоретическая фиксация определенного рода взаимодействия между культурой и личностью привела к значительному накоплению полезных знаний[1]. Вокруг этого плодотворного (хотя и нелогичного) понятия, которое в наши дни иногда перефрази-

---

* *Honigman J.J.* Culture and Personality. New York: Harper and Brothers Publishes, 1954. P. 42—68.

[1] Комментируя те шаги, которые привели Дальтона «к эпохальной концепции химического атома, атомной массы, закону кратных отношений и так далее», Холтон приходит к выводу: «...Любой и каждый из сделанных им шагов сам по себе был фактически неверным или логически непоследовательным» (*Holton*, 1953. P. 91).

руется как «личность *в* культуре», развернулось мощное междисциплинарное движение.

Цель данной главы — прояснить значение некоторых специальных терминов, используемых в этой книге: «культура», «личность» и «структура характера». Читателю, возможно, уже сталкивавшемуся с этими понятиями, следует помнить, что не все их определения могут оказаться подходящими по смыслу для целей научной дисциплины «культура и личность». Чтобы получить уверенность в том, что мы говорим на одном языке, необходимо выработать соглашение по поводу использования некоторых важных терминов.

Культура

Говоря «культура», мы в краткой форме выражаем многое. Специальное значение этого слова указывает на два класса феноменов: *1*) на социально стандартизированное поведение (действия, мысли, чувства) какой-либо устойчивой группы и *2*) на материальные продукты или средства деятельности этой группы. Более того, оно указывает и на то, что эти феномены связаны в своего рода систему или некое целое. В этой книге термином «культура» обозначаются феномены нескольких уровней. Исходный уровень можно назвать «явной (*overt*) культурой». Он включает в себя поддающиеся наблюдению действия и материальные объекты. Иногда, правда, материальные продукты и орудия их производства помещают в отдельный класс и обозначают словосочетанием «материальная культура». Справедливости ради следует сказать, что не все антропологи включают материальные объекты в понятие культуры. Пренебрежение этим классом феноменов они объясняют логически и придерживаются того определения, которое соответствует их специальным интересам, например, способу социальной стандартизации или способу усвоения некоторого поведения членами группы (*Gillin*, 1948). «Скрытая культура» логически отлична от «явной культуры» и подразумевает под собой идеи и чувства — феномены, непосредственно не наблюдаемые, но проявляющиеся через речь или при анализе материальных продуктов деятельности (кинофильмов, книг и т.д.). В этой книге мы коснемся проблемы подтверждения наших предположений относительно «скрытой культуры» группы.

Заметим, что мы в значительной степени избегали утверждения о том, что явная культура *суть* действия и артефакты группы. Мы предпочитаем не говорить также и о том, что скрытая культура *состоит из* идей и чувств. Уравнивание терминов и их референтов слишком легко может запутать начинающего исследователя. Необходимо обратить особое внимание на абстрактную природу терминов «культура» и «личность» (*Kardiner*, 1939). Каждый из них скорее символизирует массу разнообразных данных, чем представляет собой какую-либо независимую сущность. Культура способна к движению, упадку, смерти, росту не иначе как в переносном смысле. Самое важное то, что культура не может приказывать людям что-то делать. Это люди наделены специфическими ожиданиями, побуждающими к чему-либо других людей, культура же остается абстракцией, основанной на наблюдаемых фактах, равно как и на выводах из этих фактов.

Понимая, что культура является абстракцией, основанной на поведении, можно, тем не менее, использовать такие метафорические выражения, как «изменяющаяся культура» или «культура усложняется». Однако всякий раз неплохо бы остановиться и ясно представить себе, *что* именно меняется или *что* именно усложняется. Твердо помня о референтах термина, исследователь должен также осознавать, что управление культурными изменениями или ограничение сложности культуры с необходимостью предполагают манипулирование деятельностью, мыслями, чувствами и конечными материальными продуктами.

Термином «культура» мы обозначаем и колыбельные песни, которые эскимосская мать поет своему ребенку, качая его на руках, и стремление матери из народа каска эмоционально отстраниться от своего ребенка; это и похороны пуповины новорожденной самоанской девочки, а также все представления, связанные с этим обрядом. Это слово обозначает и страх мужа-добуанца, живущего в деревне своей жены, и «одаривание с целью опозорить», типичное для квакиутльского «нобилитета». Конечно, к культуре также относятся и ударные инструменты в оркестре, радиоприемники и символические предметы (флаги, знаки, светофоры), используемые в повседневной жизни. Антрополог, занимающийся этнографией или полевой работой, уделяет внимание широкому кругу феноменов.

Как было указано выше, под культурой мы понимаем целостную систему, состоящую из отдельных взаимосвязанных частей. Уход за ребенком в семье находит отражение в отношениях и стремлениях, обнаруживаемых у взрослого в будущем. Отслеживание связей между различными моментами в поведенческом репертуаре группы — одна из главных задач антропологии.

Культурные модели. Мы можем представить себе культуру в виде окружающих нас артефактов и моделей. Артефакт — это вид материальной культуры, что-то сделанное человеком, вещественное (например: книга, молоток, гамак или дом). Вспаханное поле, возможно, тоже должно быть признано артефактом, но с ним антропологу сложнее иметь дело, чем с артефактами, существующими в залах музеев. Изучающие дисциплину «культура и личность» не должны игнорировать артефакты. Иногда материальная культура позволяет получить информацию, относящуюся к достаточно глубоким сферам личности. Однако в этой книге мы будем иметь дело в основном не с артефактами, а с культурными моделями.

Термин «модель» можно определить точно так же, как Кардинер раскрывал смысл слова «институт», то есть как относительно постоянную (устойчивую) форму деятельности, мышления или чувствования. Модель указывает на регулярность[2]. Это слово означает, что некоторая форма деятельности, мышления или чувствования повторяется, социально направляется (регулируется) и характеризуется ограниченным диапазоном вариаций (*Herskovits*, 1948). Так, в пенджабской деревне мы обнаруживаем модели, согласно которым старший мужчина в доме является главой расширенной семьи, а супруги-мусульмане избегают называть друг друга по имени. Петушиные бои также представляют собой модель, а эмоциональная идентификация с нацией — это модель, разделяемая всеми пакистанцами, даже детьми.

Любая специфическая культурная модель может в той или иной степени существовать в рамках всего общества или ограничиваться какой-то его частью. Другими словами,

[2] В этой работе мы используем термин «модель» по аналогии с тем, как Леви употреблял слово «структура», имея в виду «различимое единообразие действий или операций». Согласно его теории, термин «институт» относится к социально важной, нормативной модели (*Levy*, 1952. P. 57, 102).

предполагается, что она либо универсальна, либо присуща определенному классу, профессиональной группе или какой-то категории населения (например, мужчинам или женщинам). Полет в строю — модель, характерная только для военно-воздушных сил; петушиные бои в Пенджабе — модель, присущая одним лишь мужчинам. Однако употребление ножа и вилки во время еды — универсальная модель, повсеместно обнаруживаемая в нашем обществе. По словам Линтона, существуют также альтернативные модели. Они представляют собой отличающиеся формы поведения, к которым прибегают в одинаковых ситуациях или для достижения сходных результатов. В различных обществах количество альтернативных моделей разное: «Культуры небольших обществ, живущих в “первобытных” условиях, обычно имеют в своем распоряжении лишь небольшое количество подобных альтернатив, в то время как культуры, подобные нашей, изобилуют ими. Если говорить о нашем обществе, то можно привести в качестве примеров: использование лошадей, велосипедов, автомобилей, самолетов для решения одной и той же задачи — передвижения в пространстве; разнообразие методов обучения; широкий круг верований и отношений к сверхъестественному» (*Linton*, 1936. P. 272).

Реальные и идеальные культурные модели. Культурные модели могут быть реальными и идеальными. Реальные модели деятельности, мышления и чувствования фактически осуществляются по сценариям, отличным от сценариев, предусмотренных идеальными моделями. Идеальные модели считаются желательными, но их не всегда придерживаются в жизни. Невозможно точно предсказать реальное поведение, исходя из идеальных норм, декларируемых группой людей. Следовательно, очень важно различать идеальные и реальные модели. Индейцы каска в идеале благородны и не агрессивны, но на самом деле антрополог обнаружит определенные границы их великодушия и со временем научится предсказывать ситуации, в которых может возникнуть межличностная агрессия. Многие жители Нью-Йорка полагают, что (в идеале) мужчина не должен сидеть, если женщина стоит, но мало кто из мужчин встает, когда женщина входит в вагон метро. В мусульманском вероучении и системе ритуалов содержится много идеальных представлений, которым мусульмане не следуют в жизни, но о кото-

рых с гордостью говорят. Конечно, между идеальными и реальными культурными моделями существует множество аналогий. Однако такие аналогии нуждаются в подтверждении, и их не следует допускать, если мы хотим сохранить позиции, необходимые для возможно более точного предсказания поведения. Знание одних лишь идеальных моделей не обеспечивает никаких прогнозов, но позволяет предположить круг вариантов, сопровождающий определенные действия (например, агрессию в культуре индейцев каска или обычаи, связанные с приемом пищи, в Пакистане).

В своей популярной работе Джон Беннет (*Bennet*, 1946) показал, что расхождения в интерпретациях культуры пуэбло (хопи и зуни) отчасти связаны с тем, что одни антропологи, работавшие с пуэбло, придавали особое значение идеальным, а другие — реальным моделям поведения. Его работа демонстрирует, как предположения и оценки исследователей-полевиков приводят к выдвижению ими на первый план одного уровня культуры вместо другого. Исследователи, приверженные идее деревенской общины, подробно останавливались на идеальных моделях пуэбло, соответствующих культурным идеалам народа, в то время как антропологи с городскими пристрастиями были склонны выделять ограничительные, теократические аспекты реальной культуры.

Общность и общество. Слова «общность» и «общество» уже не раз использовались нами, но четко не определялись. Термин «общность» может быть применен к любой группе, существующей достаточно долго, чтобы сформировать культуру. Он относится к области сравнительно интенсивной общественной жизни (*Bennet*, 1941) и обозначает то, что представители социальных наук определяют как некий пространственно-временной сегмент жизни: например, регион в США, племя индейцев, деревня в Пакистане, эскадра примерно в двести человек в военно-воздушных силах США или историческая эпоха (скажем, викторианская)[3]. Этот

[3] О региональных исследованиях см. работу Хатона (*Hutton*, 1946); изучение племен всегда было основным занятием антропологов; о том, как изучают город и деревню см. работы Уэста (*West*, 1945), Янга (*Young*, 1941), Хонигмана (*Honigman*, 1952), Холингшеда (*Hollingshead*, 1949); эскадры были предметом исследований автора этой книги и материалы его личных наблюдений будут неоднократно упоминаться в дальнейшем; исторический подход к анализу общины можно найти у Пламба (*Hollingshead*, 1950) или Аллена (*Allen*, 1931).

сегмент и находится в центре внимания антрополога. Уилсоны отмечают: «Границы общности, равно как и границы общества, варьируются в зависимости от точки отсчета, и не всегда можно провести четкую демаркационную линию. Однако в тех случаях, когда релевантные факты известны, она может быть намечена в определенных узких границах» (*Young*, 1941. P. 30—31). Можно дать этнографическое описание любой общности. На самом деле многие артефакты и модели будут присущи и другим общностям. Как бы то ни было, мы допускаем, что каждая общность обладает культурой, которую можно проанализировать.

Термин «общество» будет использован в этой книге, когда речь пойдет о пространственном и временно́м круге общественных отношений, сознательно реализуемых членами определенной общности (*Там же*. P. 24—25). Продукты, произведенные группой, могут путешествовать из одного края континента в другой, но если группа не осведомлена о том, куда в конце концов поступают ее продукты, ее общество не включает в себя весь континент. Можно предположить, что круг таких осознаваемых отношений варьируется в некоторых пределах, и общество всегда можно определить, отталкиваясь от конкретной общности. Общество каска — это все современные и исторические отношения, сознательно осуществляемые индейцами каска.

Из двух терминов, «общество» и «общность», последний, без сомнения, имеет большее значение для читателей этой книги. Мы увидим, что личность тесно связана с членством в определенной общности и всем членам общности в той или иной степени присущи общие аспекты личности.

Цели культуры. Модели, составляющие культуру, служат целям выживания и приспособления человека. Под «выживанием» понимается адаптация организма к специфическому окружению. Культура помогает человеческому организму преодолеть множество смертоносных опасностей (голод, воздействие среды обитания, угрозу со стороны врагов), с которыми он может столкнуться и которым он по природе подвластен. Общность иногда приносит человека в жертву, чтобы обеспечить свое благополучие, но такая модель не отрицает предположения, что биологическое выживание — это одна из целей, которым служит культура.

Термин «приспособление» имеет отношение к удовлетворению человеческих потребностей, напрямую не связанных с выживанием, или к ослаблению некоторой напряженности. Неудача в удовлетворении таких потребностей не представляет непосредственной угрозы существованию организма, однако их постоянная неудовлетворенность может серьезно усложнить выживание. Должно быть понятно, что любая специфическая культурная модель может быть приспособительной, но не адаптивной. Мюррей и Клакхон (*Murray, Kluckhohn*, 1953) приводят в пример суицид — средство, с помощью которого человек преодолевает тупиковые проблемы, избавляется от чувства тревоги и напряжения, но при этом умирает.

Задачи, связанные с адаптацией и приспособлением, лежат в основе многих человеческих отношений. Культура влияет на решение этих проблем как позитивно, так и негативно: одни поведенческие модели способствуют выживанию и снижению напряжения, а другие стимулируют развитие напряжения и стресс.

Личность

Современное значение слова «личность» включает в себя характеристики действий, мыслей и чувств человека. Мы также можем говорить о личностных моделях в том смысле, что люди демонстрируют определенное постоянство поведения, хотя обычно действуют в зависимости от ситуации. Так, например, среди индейцев каска мы выделили Дороти Пловер, молодую женщину 22 лет, которую определили как личность, гордящуюся своим туземным наследием, уверенную в себе, сильно привязанную к своему отцу, патологически опасающуюся медведя гризли, неразборчивую в связях и склонную использовать людей для достижения собственных целей (*Honigmann*, 1949). Естественно, все эти модели никогда не проявлялись одновременно. Слово «личность» также означает и то, что поведенческие модели, как правило, образуют систему. Дороти переносит на своих детей ее отношения с собственным отцом, идентифицируя себя с ним. Это отчасти отражается и в ее реакции на очертания чернильных пятен теста Роршаха. Точно так же поведение человека на работе связано с тем, как он действует,

мыслит и чувствует в домашней обстановке. Поскольку личность включает в себя повторяющееся поведение, постольку знание личности дает основу для предсказания индивидуального поведения.

Читатель, возможно, уже осознал, что личностные модели являются составной частью социально стандартизированных поведенческих моделей устойчивой группы. Понятие «личность» частично совпадает с понятием «культура». По крайней мере отчасти личность подразумевает культуру, отраженную в индивидуальном поведении (*Murphy*, 1949). Если самоанская культура включает стандартизированное безразличие к детям, тогда самоанский родитель, терпеливо выносящий присутствие молодых отпрысков, реализует культурную модель, которую, если мы говорим об индивиде, лучше рассматривать как личностную. В сущности именно из реального постоянства индивидуального поведения антрополог извлекает культурные модели изучаемой общины.

Хотелось бы быть точным и относительно круга феноменов, обозначаемых термином «личность». Льюис (*Lewis*, 1951) различал «включающие» и «исключающие» определения личности. В первом случае к личности относят реальное поведение в окружающей обстановке, во втором ... лишь так называемые душевные (психические) состояния. В рамках первого подхода разрешаются многие проблемы, с которыми сталкиваешься, пытаясь соотнести понятия «культура» и «личность». Именно его мы придерживаемся в этой книге. Содержание понятия «личность» подразумевает нечто большее, чем наблюдаемое поведение. Оно также включает мысли и эмоции человека (например, страх, который удерживает его от каких-то действий). Социально не одобряемые поступки совершаются повсеместно. Если они сопровождаются чувством вины или стыда, их также следует рассматривать в рамках понятия личности. Термин «поведение» используется на обоих уровнях — на уровне наблюдаемых действий и на уровне мыслей и чувств, которые нельзя непосредственно увидеть.

Теоретически можно анализировать врожденные и приобретенные (социально стандартизированные) аспекты человеческой личности. В поведенческом репертуаре человека почти все (за исключением нескольких рефлексов) в той или иной степени стандартизировано группами, с которыми он связан. Антрополога в большей степени привлекают при-

обретенные аспекты личности, характерные для многих людей[4]. Эти различия можно суммировать. Теоретически человеческая личность содержит в себе следующие классы поведенческих элементов:

1. Врожденные элементы (*например, подмигивание*).

2. Приобретенные элементы:

а) уникальные «приобретенные» элементы, осваиваемые посредством личного опыта в социальной группе (*например, специфика личного отношения к власти*);

б) массовые «приобретенные» элементы, широко распространенные и общие для многих членов социальной группы (*например, представление самоанцев о крайней нежелательности раннего развития*).

Модальная личность. Интересы дисциплины «культура и личность» сосредоточены в основном на массовых «приобретенных» моделях деятельности, мышления и чувствования. Для тех элементов личности, которые довольно часто встречаются в социальной группе, были изобретены различные названия. Мы выберем термин «модальная личность» несмотря на содержащийся в нем и вводящий в некоторое заблуждение намек на статистическую точность[5].

Модальная личность, как мы увидим, в значительной степени социальна по происхождению. Она представляет

---

[4] Здесь пролегает граница между дисциплиной «культура и личность» и психологией. С.Сарджент указывает: «Большинство социологов и культурных антропологов находятся под впечатлением от единообразия или схожести социального поведения человека, которое обнаруживается в группе... Психолог интересуется единообразием, но его также привлекают и индивидуальные различия в персональном и социальном поведении» (*Sargent*, 1958. P. 15).

[5] Близкими синонимами являются термины «коллективная личность», «общественная личность» и «базовая личность». Последний был создан Кардинером, который понимал его как технику размышлений, систему безопасности (т.е. стиль жизни, посредством которого человек получает защиту, уважение, поддержку, одобрение), чувства, мотивирующие согласованность (т.е. чувство стыда или вины) и отношение к сверхъестественному (*Kardiner*, 1939. P.132). Линтон не следовал этому определению, употребляя термин «основная личность», который включал в себя характерные для всех членов общества элементы «любой степени специфичности, начиная от простых, открытых проявлений вроде тех, что предполагаются “правилами поведения за столом”, до весьма обобщенных отношений», которые «могут лежать в основе широкого круга более специфических проявлений индивидуальности» (*Linton*, 1945. P.128—129). Наша концепция «модальной личности» почти тождественна определению «основной личности» Линтона.

собой продукт взаимодействия биологического наследия человека (его врожденных способностей) и жизненного опыта членов группы, который обусловливает форму выражения этих способностей и управляет ими (*Du Bois*, 1944). Массовые элементы личности варьируются от таких видов деятельности, как прием пищи, курение или игра, до широко распространенных в обществе взглядов на жизнь. Как указывал Линтон, путешественники довольно долго давали качественную оценку различным формам поведения, наблюдаемым за пределами своих стран. Однако люди склонны преувеличивать видимые различия, скажем, между нациями. Они, как правило, так или иначе оценивают специфические формы поведения. Научная дисциплина «культура и личность» стремится рассматривать факты без искажения и с беспристрастной объективностью.

Первые попытки описания модальной личности, предпринятые специалистами, подчас несколько отличались от безответственных стереотипов, призванных способствовать национальному благоденствию. Немецкий психоаналитик Маэдер в 1912 году заметил, что англичанин «преисполнен идеалом стройности как необходимой составляющей женской красоты». Этот идеал он связывал с сексуальным подавлением — скрытым состоянием модальной личности британца, включающей в себя еще излишнюю щепетильность, чрезмерную склонность к соблюдению этикета и сдерживанию чувств, а также любовь к животным. Через несколько лет Селигман попытался описать «японский темперамент» с помощью теории экстраверсии/интроверсии Юнга. Он рассматривал японцев как экстравертов, практичных и прагматичных: они быстро делают заключения, изредка предаются глубокомысленым размышлениям или абстрактным рассуждениям и сравнительно свободны от чувства вины. «Мораль, — говорил он, предлагая вывод, позже поддержанный Рут Бенедикт (*Fromm*, 1949), — это то, что преобладает в группе...» Людьми в большей степени управляет не чувство вины, а ощущение благопристойности. Еще одна из ранних иллюстраций модальной личности — описание современных индейцев майя на Юкатане, представленное Морлеем:

> «Они трудолюбивы и усердны даже при скромной диете; чистоплотны в том, что касается внешности, но неаккуратны по отношению к своему имуществу; по-видимому, нечувствительны к стра-

> даниям, фаталисты и не боятся смерти. Они консервативны, но индивидуалистически независимы, хотя совсем не склонны к конкуренции. Они болтливы, общительны, веселы, любят грубые шутки; не слишком сексуальны, но склонны к промискуитету; у них сильны семейные связи, но они не расположены демонстрировать свою привязанность. Они уважают закон и справедливость; честны, питают отвращение к воровству и нищенству; не сварливы, но способны затаить чувство мести. Наконец, они не религиозны, но очень "суеверны" — и это, возможно, означает, что их религиозная жизнь лишена набожности и каких-либо эмоций кроме чувства страха» (см.: *Kroeber*, 1948. P. 587).

Одна из лаконичных иллюстраций модальной личности — описание индейцев папаго, живущих на юго-западе Америки.

> «В общем, личность папаго (как она вырисовывается в данном исследовании) — это простая, непосредственная личность, в которой преобладает скорее эмоциональная и эстетическая, чем умозрительно систематизированная модель восприятия и отношения к жизни... В то же время они [папаго] способны адекватно справляться с практическими проблемами повседневной жизни и эффективно объединять усилия, обдумывая и отыскивая реальные объяснения парадоксов и загадок, окружающих племя» (*Stagner*, 1948. P. 114).

В последние годы пробиваются ростки исследований, посвященных современным нациям. Подобные исследования модальной личности, которую часто называют «национальным характером», отчасти являются продуктом своеобразного «сжатия» мира благодаря радио и современным видам транспорта. Поскольку наши соседи, враги и союзники стали ближе, возросла и необходимость в их понимании. От хорошего знания модальной личности противника зависит успех психологической войны (*Farber*, 1950). В то же время антропология, обратившись к изучению современных национальных общностей, возможно, считала культуры этих групп слишком сложными для описания в традиционной этнографической манере. «Сжатие» размеров этих культур до относительно небольшого круга вариантов личности оказалось действенным способом изучения некоторых аспектов современных наций (*Mead*, 1951 *a*). <...>

Обратим внимание на то, что большие современные нации, с которыми имеют дело исследователи модальной личности, не гомогенны, а, напротив, стратифицированы и дифференцированы. Следовательно, мы не получаем ясного

представления о том, в какой степени общие поведенческие элементы свойственны жителям города или деревни, социальным классам или другим участкам исследовательского поля (*Farber*, 1950). Методы, необходимые для устранения этих недостатков, возможно, потребуют значительного увеличения времени на полевую работу в общностях со сложной социальной организацией. Например, при попытке определить модальную личность «американца еврейского происхождения» возникли трудности, показавшие, насколько важно точно установить, к какому именно общественному слою относятся полученные данные (*Orlansky*, 1946). Американским евреям традиционно приписывается чувство неполноценности и самоуничижения, предположительно связанное с их статусом дискриминируемой категории населения. Тест, проведенный в колледже Нью-Йорка, не обнаружил значительных различий в этом отношении между евреями и неевреями. А тест, проведенный в Миннесоте, показал, что у первокурсников-евреев более высокие коэффициенты неполноценности, чем у первокурсников-неевреев. Еще одно исследование выявило, что последователи иудаизма демонстрируют более высокую социальную доминантность, чем христиане (протестанты и католики). Эти различия, возможно, объясняются тем, что американские евреи не являются гомогенной группой, а разнятся в зависимости от социального класса, рода занятий, страны рождения.

Создавая модель «американца японского происхождения» и стараясь избежать намека на однородную модальную личность, Кодилл (*Caudill*, 1952) различает два способа адаптации исеев*. Первый — это успешное отстаивание своих прав и неустойчивый эмоциональный контроль; второй — пассивное погружение в себя с высокой степенью индивидуальной зависимости от других в удовлетворении своих потребностей. Он же обнаружил, что нисеи, в отличие от исеев, более склонны к мазохистскому типу приспособления. Усовершенствованная методология изучения модальной личности Кодилла может быть весьма полезна исследователям, работающим с большими и гетерогенными современными общинами.

Исследователи, впервые сталкивающиеся с понятием «модальная личность», часто интересуются, как оно соотно-

---

* Исеи — иммигранты в США из Японии, в отличие от нисеев — японцев, родившихся в США. — *Примеч. переводчика.*

сится с понятием «групповой стереотип». Стереотип означает, что группа осмысливается с позиций этноцентризма и в оценочных категориях, а модальная личность объективна, поскольку антропологический анализ чужд этноцентризма и оценочных суждений относительно изучаемого феномена (хорош он или плох). Стереотипы также часто представляют собой умышленно преувеличенные картины модальных поведенческих установок. Стереотипы подобны пропагандистским клише: это подтасовка, а не гармоничное описание и интерпретация. Стереотипы дают одностороннюю и непоследовательную картину модальной личности. Тот факт, что люди по своей природе могут иметь относительно несовместимые установки, также упускается из виду некоторыми исследователями в области социальных наук. Модальная личность, в отличие от стереотипа, устанавливается в процессе изучения или исследования и не принимается без критики, даже если удовлетворяет чьим-то эмоциональным потребностям.

Принятие идеи существования общих элементов, присущих многим личностям, не требует от нас отрицания того, что в любой общности люди в чем-то непохожи друг на друга. В социальных науках установилось разделение труда. В отличие от психолога, антрополог предпочитает изучать личность, не уделяя особого внимания индивидуальным различиям. Он нацелен на извлечение элементов, часто встречающихся в действиях, мыслях и чувствах членов специфической общности, но он не утверждает, что все члены этой общности одинаковы как личности.

Явная и скрытая личность. Личность (как индивидуальная, так и модальная) имеет явный и скрытый аспекты. Явный аспект — это моторные особенности (включая речь), на которых базируются все конструкты, указывающие на невидимые элементы.

К скрытому аспекту имеют отношение такие элементы поведения, как память, сновидения, оценки и чувства. В этой невидимой части личности содержатся социально стандартизированные мотивы или жизненные цели, которые и побуждают человека к явным действиям. Формирование личности (к чему дисциплина «культура и личность» проявляет особый интерес) представляется как «процесс развития мотивов, на службу которым человек

ставит все имеющиеся у него способности» (*Newcomb*, 1950. P. 391). В этой книге человеческим мотивам будет уделено много внимания.

Мотив можно определить как *внутреннее* состояние человека, стимулирующее поведение, направленное на достижение желаемого. Иллюстрацией массового «усвоенного» мотива служит, например, сильное стремление индейцев каска к заботе и привязанности (*Honigmann*, 1949). Страсть индейцев прерий к накоплению знаков воинской доблести, усилия, которые прилагает квакиутльский вождь для того, чтобы превзойти своих соперников в раздаче подарков и уничтожении богатств, желание самоанской девушки получить одобрение за отсутствие высокомерия — все это обусловлено действием социально стандартизированных жизненных целей. У индейцев дакота боязливое состояние ребенка, постигающего мир как опасное или враждебное место и чувствующего себя отрешенным и неудовлетворенным, также имеет под собой основание. Его реакции на окружающее исходят из его ви́дения этого мира и себя в нем.

Мотивы изменяются. Люди западной культуры стремились к «спасению», блаженству, которым человек будет наслаждаться после смерти. Эта цель в значительной степени исчезла из жизни горожан, принадлежащих к среднему классу, будучи вытесненной, по словам Кардинера, целями достижения успеха, измеряемого уважением со стороны окружающих.

Статусная личность. От людей, занимающих особые позиции в социальной структуре своей устойчивой группы, члены общности ожидают специфической стандартизированной деятельности, ассоциируют с ними определенные мысли и чувства. Эти позиции периодически освобождаются, их занимают другие люди, но соответствующее поведение, которое принимает на себя каждый из них, меняется более медленно. Аспекты личности, связанные со специфическими статусными позициями в социальной структуре, получили название «статусной личности» (*Linton*, 1945).

Поведение, которого начинают ожидать от человека, занимающего особое положение в обществе, является частью его социальной роли. Например, социально стандартизированная роль матери в общине каска включает в себя нежную любовь к малышу и уход за ним. Позже, когда ребенку ис-

полнится три года, мать изменит свою роль и станет сравнительно отдаленной и эмоционально отчужденной от него. Точно так же роль резервиста, призванного в мирное время в военно-воздушные силы и оставившего ради этого частный бизнес, включает в себя мучительное понимание того, как неэффективна и плохого организована армейская система.

Конечно, каждый член общности обладает несколькими статусами и играет много ролей на протяжении своей жизни. Антропология изучает некоторые особенно интересные статусы в огромном здании человеческой культуры. Описываемые в монографиях роли разнообразны: от могущественных правителей Восточной или Западной Африки до мелких племенных вождей в пустынях Ближнего Востока. Антропологические отчеты изобилуют описаниями баснословно миролюбивых и сдержанных вождей индейцев Великих Равнин, бесконечно злобных индейских колдунов, туземок, вызывающе покачивающих бедрами при ходьбе, и робких, застенчивых, покрытых чадрой деревенских женщин из афганского племени патан, а также идеализацией черт, некогда отличавших нобилитет Новой Англии. Некоторые из этих ролей связаны с полом, другие присущи лишь одному человеку в определенной общине и в данное время, тогда как третьи характерны для представителей особых социальных классов.

Идеальная и реальная личность. В личности можно выделить идеальные и реальные (*manifest*) аспекты. Идеальные модели символизируют то, как человеку *следует* поступать, например, чтобы заслужить одобрение или оставаться в гармонии с самим собой. Идеальные стандарты могут иногда проявиться в интервью, направленных на выяснение того, как человек *поступил бы* при определенных обстоятельствах. Под реальной личностью подразумевается *реальное* поведение, переживаемое или демонстрируемое человеком. Исследователи, изучающие дисциплину «культура и личность», должны чувствовать разницу между этими видами поведения и не ожидать точного соответствия одного аспекта личности другому.

Маргарет Мид (*Mead*, 1951 *a*) удачно использовала официальные советские источники, чтобы сделать вывод об идеальной модальной личности великоросса. Она проделала эту работу в условиях, когда не было возможности длительно наблюдать реальное поведение русских в привычном для

них окружении. Помимо того, что М.Мид открыла новое направление в исследовании официальной идеологии, она также продемонстрировала, что знание идеальных аспектов личности помогает прояснить публичное поведение представителей той или иной нации, отраженное в прессе.

Структура характера

Столетиями люди стремились выявить общие, но скрытые характеристики, присущие группам. Часто эти попытки были не систематическими и страдали предубежденностью в пользу или против исследуемой группы. Эти недостатки иллюстрирует попытка Мейера в XIX веке дать определение «немецкому характеру». Вначале (в 1892—1893 годах) Мейер отметил, что в немецком языке зачастую ударение в слове приходится на корень или основу. Это закрепленное ударение, в отличие от неустойчивого ударения, которое можно встретить в английском языке, он расценивал как выражение немецкого «логического импульса». Затем он рассмотрел немецкую поэзию, предполагая, что она отражает «душу нации», и увидел в ней «борьбу за правду» между крайностями индивидуализма и подчинения. Он выяснил также, что немцы демонстрируют «зловещую по своей силе любовь к организации... Они добросовестны, скрупулезны, надежны», правда иногда злоупотребляют этими качествами в ущерб доброте и симпатии. Поэтому немцев редко любят в качестве победителей или администраторов.

Одним из поворотных пунктов в исследованиях подобного рода стала работа Сепира «Культура подлинная и ложная» (*Sapir*, 1922). Автор хотел на основе поведения людей сделать заключение об их «душе», или «духе нации». Под «духом» он понимал «общие установки, взгляды на жизнь и специфические проявления цивилизации, определяющие особое (отличающееся от других) место данного народа в этом мире». Дух находит выражение как в способах мышления, так и в конкретном поведении.

Сепир считал, что поведение французов отличают такие особенности, как «прозрачность, ясная систематизация, равновесие, осторожность в выборе смысловых значений, хороший вкус». Для русских характерно рассматривать людей не как типы, а как «абсолютных индивидуалов, существу-

ющих главным образом в себе и для себя». Заслуживает внимания и то, что, сравнивая эти две группы европейцев, Сепир противится тенденции измерить, насколько они отличаются друг от друга по своим общим характеристикам, применив, так сказать, «ясную систематизацию». Напротив, он позволяет каждой нации самой говорить о себе, отбирая элементы, которые считает отличительными для данной группы. «Абсолютно один и тот же цивилизационный элемент может быть жизненно важным фактором в культуре одного народа и почти ничего не значить в культуре другого». Сепир заостряет внимание на «жизненно важных» элементах того, что мы бы назвали «структурой характера» француза или русского.

Скрытая личность включает в себя социально приобретенные, бессознательные, главные мотивы и ценности, на основе которых человек интерпретирует окружающий мир и выбирает специфические формы поведения. Это организованное, обобщенное образование личности мы называем структурой характера. Проще говоря, структура характера имеет отношение к мотивационному ядру личности[6]. Этими главными потребностями и интересами может быть вызван широкий круг экспрессивных действий, мыслей (правильных или ложных), а также приятных или болезненных ощущений. Фромм (*Fromm*, 1941) утверждал, что представления, не укорененные в личности, не имеют большого значения в жизни человека, будучи лишь поверхностными реакциями на привычные затруднения. Он обнаружил, что в структуру личности человека современной индустриальной эпохи входят такие ценности, как законопослушание, дисциплина, пунктуальность, потребность в труде. Эти ценности, указывает он, полезны для индустриальной нации, подобной нашей (*Fromm*, 1953).

Дэвид Родник (*Rodnick*, 1948) на примере послевоенной Германии показывает, как отсутствие психологической безопасности может определить «немецкий характер». Немец, говорит Родник, привык чувствовать безнадежность окружающей ситуации. Он ощущает, что «карты легли против него» и его мир — это нагромождение непреодолимых трудностей. Он ощущает свое одиночество даже среди немцев,

---

[6] О дискуссии относительно периферийных и центральных областей личности см.: *Kluckhohn*, 1949; *Stagner*, 1948.

но стремится идентифицироваться с другими людьми, завоевать дружбу и одобрение. Немец верит, что демонстрация мягкости в межличностных отношениях вызывает лишь враждебность, и опасается быть использованным. Он боится власти, так как она пагубна, если не отражает его собственные желания. Власть, действующая вопреки желаниям немцев, встретит их пассивное сопротивление, предсказывает Родник. «Покорность смутной надежде на то, что все образуется», — вот типичное отношение немца к окружающему его миру. Навязывание миру какого-либо порядка частично «успокаивает его всеохватывающую тревогу».

Сравним структуру «немецкого характера» с основной мотивацией жителей Западного Пакистана (патан и пенджабцев). В этих краях люди остро нуждаются в умелом и успешном владении внешней ситуацией. Они придают чрезвычайно большое значение сохранению чувства собственной неуязвимости и контроля. Существует ряд сильных средств защиты, делающих незаметными проявления слабости. Этот мотивационный комплекс приводится в действие незнакомыми ситуациями, которые серьезно угрожают успешности контроля над внешними проблемами. Мы наблюдали у пенджабцев явный страх во время интервью, когда спрашивали их о том, что они видели в показанных им фильмах или на карточках Роршаха. Иногда мужчины отказывались выполнять тест Роршаха, опасаясь, что не справятся с задачей. Иной раз человек стремится сохранить уверенность в себе, демонстрируя высокомерное отношение к незнакомой ситуации, проверяющей его способности. Он становится претенциозным («показным»), пытаясь произвести благоприятное впечатление на аудиторию не столько через решение самой проблемы, сколько выставляя себя знатоком, лихим и бесстрашным малым. Все эти стили поведения мотивированы сильным, бессознательным, укорененным в характере страхом перед неудачей.

Личность и саморегуляция

Эрих Фромм утверждает, что специфическая структура характера — это один из механизмов, посредством которого общность обеспечивает сохранение своей культуры и некоторое сходство своих членов. «Чтобы любое обще-

ство могло нормально функционировать, [его] члены должны приобрести некий характер, в силу которого они будут *хотеть* вести себя так, как они *вынуждены* себя вести, будучи членами этого общества или отдельного класса внутри него. Им приходится *желать* того, что объективно *необходимо* делать. *Внешняя сила* замещается *внутренним принуждением* и особого рода человеческой энергией, которой пропитаны черты характера» (*Fromm*, 1953. P. 517). Райзман (*Riesman*, 1950) добавляет, что характер, подобно социуму, ограничивает выбор и направляет действия в определенное русло, «исключая некоторые из ограниченных как-то иначе поведенческих альтернатив».

Как же характер регулирует и ограничивает поведение? Его можно представить себе как саморегулирующееся устройство, «встроенное» в личность и обеспечивающее ее механизмом выбора реакции на сложившуюся ситуацию. Тем не менее, это не только центр, где выбираются реакции, но также и экран, отражающий субъективно воспринимаемую внешнюю ситуацию. Эта функция выполняется посредством конструирования картины мира и места в нем человека. Это точка зрения, с которой индивид интерпретирует реальность и самого себя (*Barret, Post*, 1950; *Frank*, 1948).

Схема, приведенная на рисунке, показывает, как интерпретация внешнего мира, осуществляемая структурой характера, приводит к выбору подходящей реакции, энергетизируемой биохимическими процессами в организме. Реакция, являющаяся одновременно кинестетической и эмоциональной, подает дальнейший сигнал организму и занимает место рядом с сигналами-раздражителями, способствуя в дальнейшем их субъективным интерпретациям (*Newcomb*, 1950).

Среди всех этих операций особенно важна перцептивная функция характера. Такая деятельность, указывают Эбт и Беллак, проистекает из прошлого опыта индивида и распространяется далее, чтобы сформировать его ориентацию в будущем. «Есть основания полагать, что в результате своей прошлой перцепции индивид обретает чувство уверенности в своем настоящем опыте. То, что когда-то подтвердилось его последующим опытом, очевидно, имеет тенденцию фиксироваться в виде склонности к осознанному реагированию и приводит к ощущению комфорта и безопасности» (Projective Psychology, 1950. P. 52).

С другой стороны, процесс обратной связи, проистекающий из характера, может проявляться в социальном взаимодействии. Лишь немногие читатели, возможно, избежали опыта противостояния ситуации, которую они интерпретировали как угрозу. Реагируя на нее так, как будто она на самом деле таковой и являлась, они увеличивали тем самым ее реальную опасность. Подобная последовательность может продолжаться до тех пор, пока одна из сторон не положит ей конец, например, воскликнув: «Вы меня неправильно поняли. Я не стремлюсь к драке». Враждебная реакция одного человека определила враждебную защитную реакцию другого человека. Конечно, подобная реакция согласуется с общим взглядом на ситуацию, со стороны которой и последовал первый удар. Буквальное ви́дение мира доставляет человеку массу неприятностей. Сходным образом дети индейцев дакота воспринимают мир как место, полное опасностей. Сочиняя историю по картинкам во время психологического тестирования, они видят в этих нейтральных изображениях персонажей, подобных им самим, — ненадежных, обделенных пищей и жизненными удобствами (*Macgregor*, 1946). Их характер провоцирует их судьбу. Их реакция на окружающий мир основана на том, как они научились его субъективно интерпретировать, и поэтому любое воздействие окружающего мира будет таким, каким они его предвидят.

Бейтсон (*Bateson*, 1949) различал регенеративные и дегенеративные процессы обратной связи в человеческом поведении. В первом случае прирост в *A* обеспечивает прирост в *B* и так далее, в итоге это поступательное движение завершается дальнейшим приростом в *A*. Например, самоанец склонен к недооценке самого себя, что проявляется в самоуничижительном поведении. Такое поведение подстрекает и других людей к аналогичным действиям (по крайней мере не стимулирует человека изменить свое поведение). Самоуничижительное поведение других, по-видимому, воспринимается как одобрение для продолжения последующих санкционированных моделей поведения, то есть для дальнейшего усиления самоуничижения. Такие циклы продолжают существовать, пока какой-либо внешний по отношению к ним фактор (например, недостаток энергии, стимуляции или запасов пищи) не остановит процесс. Возможно и существование «кульминационного пункта», преодолев

который, цикл останавливается или замедляется, очевидно, потому, что ускорения уже не достаточно для поддержания процесса в действующем состоянии.

Дегенеративные циклы (также называемые самонейтрализующимися) содержат ступень, которая, вместо того чтобы вызвать дальнейший рост первоначального импульса, способствует спаду процесса. Процессы дегенеративного цикла играют важную роль в сохранении следования культурным нормам. Например, если лидер, занимающий высокое социальное положение, для привлечения сторонников общается с людьми более низкого ранга, он может лишиться своего положения и потерять шансы привлечь новых сторонников. До определенного предела эта «тесная дружба» проходит незамеченной, но наступает момент, когда увеличение количества таких связей приводит к утрате ранга и лидерства (*Honigmann*, 1952). Индейцы каска считают, что способны выжить за счет собственных усилий. Следовательно, зависимость от других осознается как угроза. Одновременно в характере каска присутствует и тенденция к пассивности. В некотором смысле получение помощи удовлетворяет чувство господства над человеческой жизнью. Индеец умеет выжить благодаря собственным усилиям, направленным на то, чтобы получить помощь от другого. Но после перехода определенной границы усиление помощи приводит к *снижению* чувства самодостаточности. Теперь приводится в действие дегенеративный цикл, одной из составляющих которого является чувство тревоги. Чтобы уменьшить это чувство, человек может вырвать себя из ситуации зависимости и устремиться к большей независимости.

Этос

Осталось представить последнее понятие, давно используемое в социальных науках. «Этос» имеет отношение к эмоциональным признакам характерного для общества поведения. Эти признаки отражают эмоциональное состояние действующего субъекта. Под эмоциями мы понимаем «волнение» организма, сопровождаемое приятными или неприятными ощущениями. Изучая этос, мы изучаем поведение (равно как и его материальные продукты) ради выявления эмоций.

Эмоции, как указывает Эш, отражают судьбу человеческих мотивов и представляют собой продукты понимания ситуации. «Можно сказать, что эмоции отображают ход мотивационных событий. Они возникают как прямая реакция на осознание нашей зависимости от окружающего мира и постоянной необходимости выбирать и решать... Эмоции наиболее ярко выражают наше понимание отношений, сложившихся между нами и заданными условиями» (*Asch*, 1952. P. 110—111). Важным фактором в определении эмоционального поведения являются осознанно или неосознанно воспринимаемые нами отношения между внешним событием и внутренними задачами и мотивами. Когнитивная теория эмоций помогает объяснить взаимосвязь между эмоциями и нашими представлениями о мире и о себе, которые и составляют характер. Эмоции отражают то, как мотивационное ядро личности интерпретирует ситуации, с которыми сталкивается человек. Через понимание эмоциональных особенностей поведения мы приходим к постижению природы человеческой мотивации и основных личностных ценностей.

Этологические описания культуры следует отличать от культурологических. В последних детально фиксируются только формальные аспекты ситуации. Например, поведение американцев по утрам можно представить следующим образом: «Каждое утро, проснувшись, американцы чистят зубы с помощью зубной щетки и зубной пасты. Когда зубы плотно сомкнуты, щетка вставляется между зубами и щекой так, чтобы щетинки находились под надлежащим углом к поверхности зубов. Затем щетку энергично двигают во рту, с наружной и внутренней стороны зубов[7]. За этой деятельностью скрывается представление о том, что благодаря такой ежедневной процедуре можно уменьшить гниение зубов».

В этом примере форма поведения представлена аналогично тому, как в архитектурном чертеже представлена форма здания. Мы же, напротив, пытаемся рассматривать поведение так, как рассматривал бы здание искусствовед или историк искусств.

Эмоциональные особенности процедуры утренней чистки зубов можно представить следующим образом: «С акку-

[7] Это не указания для чистки зубов, которые дал бы дантист. Эти действия довольно хорошо описывают типичное поведение американца перед завтраком.

ратной регулярностью каждое утро американцы, испытывая благоговейный страх перед гниением зубов, энергично чистят их. За этими действиями стоит страстная надежда на то, что чистка зубов избавит их от зубной боли и страданий в кресле дантиста». Слова *аккуратная регулярность, страх, энергично, спасет* и весь тон описания служат для передачи эмоциональных особенностей процесса чистки зубов в Соединенных Штатах. Вот другое описание эмоциональных характеристик обычного поведения, взятое из культуры Советской России: «Стойкость — вот наиболее высоко ценимое качество советских спортсменов. Именно поэтому около 10 миллионов мужчин и женщин совершают пробеги по пересеченной местности. Вот почему, несмотря на дефицит снаряжения, миллионы принимают участие в таких лыжных пробегах. Вот почему альпинизм и плавание с полным снаряжением, а также соревнования в меткости стрельбы из винтовки — это основные виды спорта в Советском Союзе. А бейсбол? А гольф? Они для бесхарактерных капиталистов, а не для советских рабочих» (*Goodfriend*, 1950. P. 19). Очевидно, это сообщение, предназначенное скорее для широких масс, чем для профессиональной аудитории, представляет собой попытку выявить эмоциональную силу, с которой русские отвечают на внешние действия. Оно скорее придает «привкус» русскому спорту, нежели просто описывает технику альпинизма или обращения с ружьями и лыжами.

С эмоциональной точки зрения можно охарактеризовать обширные области культуры или культуру в целом. Именно это и делает Рут Бенедикт, когда, описывая образ жизни индейцев пуэбло и индейцев равнин, говорит об аполлонической и дионисийской культурах.

> «Желание дионисийца, реализующееся в личной жизни и совершении ритуала, состоит в достижении посредством этого определенного психологического состояния, крайности, эксцесса. Ближайшей аналогией тем эмоциям, к которым он стремится, является опьянение, и он ценит это просветление безумной страсти. Он верит, что в этом болезненном состоянии “путь эксцесса приведет к чертогам мудрости”. Аполлониец ко всему этому относится с недоверием и часто имеет лишь поверхностное представление о природе подобных переживаний. Он находит способы изгонять их из своей сознательной жизни. Он “...знает лишь один закон, меру в эллинском смысле”. Он выбирает золотую середину, идет изведанной тропою и не сует носа в разрушительные психологические состояния. Как

замечательно сказал Ницше, даже в экзальтации танца он "...остается самим собою и помнит свое гражданское имя"» (*Benedict*, 1946 *a*. P. 72).

В американской антропологии существуют два различных подхода к изучению этоса. В рамках первого описываются доминирующие эмоциональные свойства культуры независимо от скрытых потребностей, стремлений или эмоционально окрашенных оценок. В рамках второго описание этоса содержит одновременное обращение и к эмоциональным свойствам, отражающим мотивационные состояния действующих лиц. В приводимой ниже цитате, описываются эмоциональные свойства, присущие культуре индейцев каска:

«Представления о мире у индейца каска колеблются между идеей, что переживаниями можно управлять, и идеей, что жизнь трудна и опасна. Эти противоположные установки приводят к двум принципиальным способам решения проблем адаптации и приспособления. Для многих опасностей, возникающих в жизни, существуют проверенные способы решения проблем, с помощью которых человек может эффективно противостоять неприятному и суровому окружению. В таких ситуациях можно проявить находчивость, умелость и уверенность в себе. К сожалению, условия жизни, сулящие безопасность, крайне ограничены. Для того чтобы оставаться в зоне безопасности, необходимо постоянно быть бдительным и осторожным. Расширение границ может привести к катастрофе. Жизненных неопределенностей следует избегать, чтобы не вызвать неудачу, слишком "остро" испытывая свою изобретательность. Общество, как и физическое окружение, также полно опасностей. Здесь безопасности можно достичь, избегая межличностных отношений, которые способствуют возбуждению сильных эмоций или вызывают чрезмерное напряжение, против которого не существует эффективных механизмов защиты и которое чрезмерно напрягает ресурсы человека» (*Honigmann*, 1949. P. 348—349).

Грегори Бейтсон был одним из первых антропологов, использовавших понятие «этос» в анализе полевого материала. Он характеризует свою книгу «Нейвен» (*Bateson*, 1936) как попытку обсудить определенные церемонии, осуществляемые в племени ятмулов, по двум тесно связанным друг с другом линиям — эмоциональной и этологической. В рамках первой он говорит об отношении культурной модели к эмоциональным потребностям людей, в то время как вторая линия обозначает отношения между эмоциональными (аффективными) аспектами культурной модели и эмоциональ-

ными акцентами культуры как целого, то есть этосом. Таким образом он проводит различие между общекультурным этосом и этосом, ограниченным определенной ситуацией. Возможно также существование особых этосов, относящихся к поведенческим моделям каждого пола. Бейтсон дает понять, что поведение не является основным фокусом исследования культуры. За формальным поведением антропологи ищут некую извлекаемую модель этоса. Это «стиль поведения», который исследователь выводит из актов поведения и описывает в журналистской или художественной манере. Этос часто является преходящим, отсюда и термин *Zeitgeist*, используемый как его синоним. Методологически Бейтсон доказывает важное положение, когда говорит о том, что этос, полученный антропологами, не нуждается в согласованности с представлениями и ценностями общины, так как думают и чувствуют именно люди, а не культура. Бейтсон выявляет субъективную природу этологической интерпретации, когда отмечает, что люди, воспитанные в одном этосе, могут ощущать дистанцию по отношению к чужому этосу. Антропологам следует отдавать себе отчет в возможности подобной необъективности.

Из ритуального поведения, связанного с инициациями у ятмулов, Бейтсон выводит два этоса. Мужская линия — индивидуалистическая гордыня и жестокость, что обнаруживается через самоуверенное, хвастливое, чванливое поведение. Он говорит о стиле поведения мужчин как о «выражающем грубость и безответственность». Эта картина дополняется сценической драматизацией и сверхкомпенсацией. Женский этос — стремление к подчинению и «негативное самоощущение», что выражается в нежестоком, несамоуверенном поведении и отсутствии хвастовства.

Рекомендуемые источники

Введение в историю развития исследований в области «культуры и личности» представлено в книге Халлоуэлла (*Hallowell*, 1953). Более полное представление о понятиях дисциплины «культура и личность» можно получить из антропологической и психологической литературы. При рассмотрении некоторых работ читатель обнаружит, что в современных социальных науках термины не имеют единого

стандартизированного употребления. Практически любой исследователь использует их в соответствии со своими интересами и проблемами. В меньшей степени это касается термина «национальный характер», под которым большинство антропологов понимают структуру модальной личности современной нации. По этой теме см. работы Горера (*Gorer*, 1950) и Мид (*Mead*, 1953; *Mead*, 1951 *b*). Более традиционный материал, включая очерки о маори, сиу и лепча, представлен в работах Биглхола (*Beaglehole*, 1944) и Клинберга (*Klineberg*, 1949).

Различные аспекты мотивации хорошо трактуются в исследованиях Маслоу (*Maslow*, 1943 *a*; 1943 *b*; 1942). Каждый студент должен быть знаком с концепцией базовой личности, связанной с трудами Кардинера (*Kardiner*, 1949). Исследования Барроуса (*Burrows*, 1952) и Гиллина (*Gillin*, 1952) показывают, насколько может быть полезна концепция этоса. Другой подход представлен в работе Клакхона (*Kluckhohn*, 1950).

Литература

Allen F.L. Only Yesterday. New York, 1931.

Asch S.E. Social Psychology. New York, 1952.

Barret E., Post G. Introduction to Some Principles of Applied Cybernetics // Journal of Psychology. 1950. Vol. 30.

Bateson G. Naven. Cambridge, 1936.

Bateson G. Bali: The Value System of a Steady State // Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown. London, 1949.

Beaglehole E. Character Structure, Its Role in the Analysis of Interpersonal Relations // Psychiatry. 1944. Vol. 7.

Benedict R. Patterns of Culture. New York, 1946 *a*.

Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Boston, 1946 *b*.

Bennet J.W. The Interpretation of Pueblo Culture: A Question of Values // Southwestern Journal of Anthropology. 1946. Vol. 2.

Burrows E.G. From Value to Ethos on Ifaluk Atoll // Southwestern Journal of Anthropology. 1952. Vol. 8.

Caudill W. Japanese-American Personality and Acculturation // General Psychology Monographs. 1952.

Conant J.B. Modern Science and Modern Man. New York, 1952.

Du Bois C. The People of Alor. Minneapolis, 1944.

Farber M.L. The Problem of National Character: A Methodological Analysis // Journal of Psychology. 1950. Vol. 30.

Frank L.K. Forward // Teleological Mechanisms. New York, 1948.

Fromm E. Escape from Freedom. New York, 1941.

Fromm E. Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture // Culture and Personality. New York, 1949.

Fromm E. Individual and Social Origins of Neurosis // Personality in Nature, Society, and Culture. New York, 1953.

Gillin J. Ethos and Cultural Aspects of Personality // Heritage of Conquest. Glencoe, 1952.

Gillin J. The Ways of Men. New York, 1948.

Goodfriend A. If You Were Born in Russia. New York, 1950.

Gorer G. The Concept of National Character // Science News. 1950. Vol. 18.

Hallowell A.I. Culture, Personality, and Society // Anthropology Today. Chicago, 1953.

Herskovits M.J. Man and His Works. New York, 1948.

Hollingshead A.B. Elmtown's Youth. New York, 1949.

Holton G. On the Duality and Growth of Physical Science // American Scientist. 1953. Vol. 41.

Homans G.G. The Human Group. New York, 1950.

Honigmann J.J. Culture and Ethos of Kaska Society // Yale University Publications in Anthropology. 1949. № 40.

Honigmann J.J. Community Relations in Great Whale River // American Anthropologist. 1952. Vol. 54.

Hutton G. Midwest at Noon. Chicago, 1946.

Kardiner A. The Individual and His Society. New York, 1939.

Kardiner A. The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences // Personal Character and Cultural Milieu. Syracuse, 1949.

Klineberg O. Recent Studies of National Character // Culture and Personality. New York, 1949.

Kluckhohn C. Mirror for Man. New York, 1949.

Kluckhohn F. Dominant and Substitute Profiles of Cultural Orientation: Their Significance for the Analysis of Social Stratification // Social Forces. 1950. Vol. 28.

Kroeber A.L. Anthropology. New York, 1948.

Levy M. The Structure of Society. Princeton, 1952.

Lewis O. Life in a Mexican Valley. Urbana, 1951.

Linton R. The Study of Man. New York, 1936.

Linton R. The Cultural Background of Personality. New York, 1945 *a*.

Linton R. The Study of Man. New York, 1945 *b*.

Macgregor G. Warriors without Weapons. Chicago, 1946.

Maslow A.H. Dynamics of Personality Organization // Psychological Review. 1943. Vol. 50.

Maslow A. Preface to Motivation Theory // Psychosomatic Medicine. 1943. Vol. 5.

Maslow A. The Dynamics of Psychological Security-Insecurity // Character and Personality. 1942. Vol. 10.

Mead M. Soviet Attitudes Toward Authority. New York, 1951 *a*.

Mead M. The Study of National Character // The Policy Sciences: Recent Development in Scope and Method. Stanford, 1951 *b*.

Mead M. National Character // Anthropology Today. Chicago, 1953.

Murphy G. The Relationship of Culture and Personality // Culture and Personality. New York, 1949.

Murray H.A., Kluckhohn C. Outline of a Conception of Personality // Personality in Nature, Society, and Culture. New York, 1953.

Newcomb E.M. Social Psychology. New York, 1950.

Orlansky H. Jewish Personality Traits // Commentary. 1946. Vol. 2.

Plumb J.H. England in the Eighteenth Century. Harmondsworth, 1950.

Projective Psychology. New York, 1950.

Riesman D. The Lonely Crowd. New Haven, 1950.

Rodnick D. Postwar Germans: An Anthropologist's Account. New Haven, 1948.

Sapir E. Culture, Genuine and Spurious // American Journal of Sociology. 1922. Vol. 29.

Sargent S.S. Social Psychology: An Integrative Discipline. New York, 1950.

Spiro M.E. Culture and Personality // Psychiatry. 1951. Vol.14.

Stagner R. Psychology of Personality. New York, 1948.

Thompson L. Personality and Government. Mexico, 1951.

West J. Plainville, USA. New York, 1945.

Wilson G., Wilson M. The Analysis of Social Change. Cambridge, 1945.

Young F.B. Portrait of a Village. London, 1941.

ПОДХОДЫ*

Дж. Хонигман

Можно отметить несколько важных аспектов, характеризующих работы различных исследователей в сфере «культура и личность». В этой главе мы рассмотрим генетический, описательный, структурный и филогенетический подходы. Каждый из них будет показан отдельно, хотя на самом деле они частично накладываются друг на друга и исследователи иногда применяют одновременно несколько подходов на конкретном участке работы.

Генетический подход

Генетические исследования в сфере «культура и личность» направлены на изучение того, как развивается модальная личность и как этос связан с периодом детства, когда происходит процесс обучения (*Werner*, 1951). Основное предположение этого подхода заключается в том, что социально стандартизированный опыт жизни в определенном социальном окружении дети приобретают путем усвоения многочисленных личностных моделей и широкого круга черт характера. Однако это предположение не означает, что все аспекты личности закладываются в детстве.

---

* *Honigman J.J.* Culture and Personality. New York: Harper and Brothers Publishes, 1954. P. 21—68.

В качестве примера можно рассмотреть исследование Эриксона (*Erikson*, 1939; 1948; 1950), посвященное индейцам сиу, которые за несколько десятилетий перешли от культуры, основанной на военных столкновениях и охоте на бизонов, к культуре, основанной на товарном скотоводстве и фермерстве. Однако сиу не полностью усвоили ценности белых. Например, они не пытаются накапливать богатства, а раздаривают бóльшую часть того, что наживают, следуя исконным туземным моделям. Это очевидное «сопротивление» некоторым личностным моделям белого человека Эриксон объясняет тем, что сиу сохранили многие традиционные способы воспитания детей.

Признаки снисходительного отношения к ребенку заметны еще до вступления младенца сиу в этот мир. Родственники женщины, ожидающей ребенка, изготавливают «детскую бутылку» из трав, пропитанных соком ягод, и будущая мать, посасывая ее, стимулирует выделение у себя грудного молока. Это как бы облегчает жизнь новорожденному — ему не надо будет особенно трудиться, чтобы получить первую порцию питания. Ребенку дают пищу сразу же, как только он начинает плакать. Кормление грудью продолжается до трех или пяти лет, если не прерывается новой беременностью матери. Столь длительное грудное вскармливание накладывает особый отпечаток на жизнь мальчика, поскольку содержит в себе потенциальный конфликт: у ребенка уже появляются зубы и, следовательно, получается, что сын кусает грудь матери. Когда это происходит, женщина бьет своего отпрыска по голове, чем вызывает у него вспышку раздражения. Взрослые сиу относятся к этому более чем терпимо, полагая, что вспышки раздражения делают мальчика сильным. Поскольку конечности ребенка помещаются в специальный мешочек в колыбели, его гнев не может выплеснуться наружу целиком через мускульные движения. Таким образом возникает резерв не освобожденного гнева, способствующий готовности к проявлению раздражения и жестокости, что отличает характер взрослого сиу. Реакция матери на попытки ребенка кусать грудь порождает у взрослого привычку щелкать по зубам ногтями, ударять чем-то по ним или, в наше время, щелкать пузырями из жевательной резинки. И это не единственные характерные черты личности взрослого сиу, которые Эриксон выводит из детства. В способе обращения с

ребенком, начиная с раннего детства, он видит поощрение установок на «не заниженную самооценку и веру в наличие запасов пищи», а также на то, что можно рассчитывать на щедрость со стороны племени. Модель щедрости, характерная для взрослого сиу, зависит от высокой самооценки и является продолжением детского ощущения щедрости со стороны кормящей матери, равно как и крайней щедрости, демонстрируемой родителями в других ситуациях. Агрессия воинов, которая, как уже упоминалось, отчасти порождается сдерживаемым гневом, в свою очередь, лежит в основе самоистязаний — обычного элемента танца солнца. Мужчины привязывают себя к шесту ремнями, продергиваемыми через грудные мышцы, и отклоняются назад до тех пор, пока мышцы не разорвутся. Подобное ритуальное самоистязание олицетворяет направленную на себя агрессию — «священное и коллективное восстание против своего “первородного греха” — резкого раздражения, которое ставило под угрозу рай раннего детства».

Некоторые связующие линии, проводимые Эриксоном между детством и жизнью взрослого человека, встретили резкую критику: в частности, мысли о том, что вынужденная неподвижность в колыбели фрустрирует ребенка, а также о том, что широко распространенный элемент ритуального самоистязания — это реакция на фрустрацию, испытанную в раннем детстве. Однако критики не отнеслись к интерпретации Эриксона как к чисто научной гипотезе, некоторые реагировали так, как будто он настаивал на догме. В дальнейшем Эриксон признал, что дисциплинирование младенца — не самоцель. Благодаря определенным формам воспитания детей возникают определенные жизненные цели группы, которые сохраняются, потому что «...общественное мнение продолжает считать их “естественными” и не принимает альтернативы», а также потому, что они «эффективны в конкретной общности» (*Erikson*, 1950. P. 121).

Джеффри Горер (*Gorer*, 1949; 1950) недавно вызвал бурю в академических кругах своей работой, посвященной некоторым аспектам «русского характера». Работая в США с русскими респондентами, литературой, фильмами и фольклором, Горер стремился не столько объяснить всю русскую культуру через обращение к моделям детства, сколько логически связать один или несколько эпизодов детства с определенными чертами стандартизированного поведения

взрослого человека. Он изучал в основном поведение крестьян, либо проживающих в сельской местности, либо переселившихся в города.

Советские крестьяне встречают рождение ребенка без какого-либо особого энтузиазма, но если уж младенец появился на свет, то его как можно более тщательно оберегают от таких болезненных впечатлений, как голод и холод. Мать обильно и часто кормит его грудью до двухлетнего возраста. Иногда материнскую грудь заменяет «соска» — комочек разжеванного и подслащенного хлеба, обмотанный тряпочкой. До 9 месяцев детей пеленают — заворачивают в длинные куски ткани, при этом ноги находятся в прямом положении, а руки вытягиваются вдоль тела. Считается, что ребенок достаточно силен, чтобы нанести себе какие-либо повреждения или даже покалечиться, и его потенциальную жестокость следует держать под контролем. Кормление и купание — вот две ситуации, когда младенца вынимают из пеленок, разрешая свободно двигаться. Детско-родительские отношения переменчивы, но в целом «обычно лишены напряженности». Если ребенок своим поведением досаждает родителю, его незамедлительно наказывают. Наказание, исходящее от пьяного отца, не имеет эмоциональной силы.

Советская интеллигенция и элитарные круги переняли западный вариант воспитания детей, отказавшись в частности от пеленания. Интеллектуалы кормят детей по расписанию и с раннего возраста прививают им навыки чистоплотности. Но отношение к ребенку в крестьянской среде нельзя охарактеризовать как полностью снисходительное. Горер аргументирует это тем, что ограничение двигательной активности, навязываемое пеленанием, приводит ребенка в расстройство и провоцирует интенсивную ответную реакцию, деструктивную ярость, которая в значительной степени не находит физического выражения. Такая ярость направляется «скорее на само ограничение, чем на персонифицированных ограничителей». Отчасти это объясняется низким уровнем напряженности в отношениях между взрослыми и детьми. Судя по тому, что персонажи русского фольклора — это чаще всего существа с железными зубами, можно сказать, что гнев, возбуждаемый пеленанием, отражается в фантазиях кусания и разрушения через пожирание. Однако ребенок одновременно опасается, что, удовлет-

ворив эти деструктивные желания, он сам пострадает подобным образом. Следовательно, скованность становится необходимым условием его же собственной безопасности.

Как эти эпизоды раннего детского опыта связаны с личностью взрослого? Горер считает, что русского человека характеризует очень глубокое чувство вины, которое является продолжением детского гнева и неопределенно сфокусированных, но злобных и враждебных порывов детства. Русский склонен обременять себя грехами и страданиями всего мира. Освобождение от чувства подавленности приходит через православный обряд исповеди, равно как и через оргиастические пиры, запои и совокупления. Эти «отдушины» в эмоциональном отношении эквивалентны распеленыванию ребенка. Русский оптимистичен даже в крайне враждебной обстановке. Невозможность удовлетворить личные желания не вызывает у него беспокойства. Несомненно, такой щедрый оптимизм связан с частыми поблажками в питании, получаемыми в детстве. Нерегулярное расписание кормлений, практикуемое крестьянами, Горер связывает с явным отсутствием принудительных характеристик: простые люди проявляют гибкость, не обращая внимания на порядок и время. И наконец, у русских можно отметить особе отношение к власти, базирующееся на ощущении бездонной пропасти между лидером и теми, кто за ним следует. Отсутствие тесной идентификации между властью и гражданами является продолжением слабой идентификации между ребенком и его родителем. Горер говорит об этом несколько иначе: «По-видимому, существует связь между этой установкой и тем, что факт раннего принуждения (пеленание) не осознан и не персонифицирован».

Должно быть понятно, что генетический подход не апеллирует к историческим корням какого-либо аспекта культуры. Он изучает то, как новый член общины усваивает ее культуру (т.е. получает свое социальное наследие) и какое влияние на него оказывает сам процесс усвоения. Историческое развитие культуры — проблема совершенно иного рода и ее решают с помощью совершенно иных антропологических методов. Чтобы избежать путаницы, следует иметь это в виду.

Генетическое исследование мало что говорит о том, как опыт детства связан с личностью взрослого. Следовательно, почти все утверждения в этой области следует считать предварительными (что характерно для всякой молодой науки).

Благоразумно также помнить следующее: из того, что один факт связан с другим, еще не следует, что он не связан еще с какими-либо фактами. Так как критики генетического подхода упускали это из виду, Джеффри Горер (*Gorer*, 1949) вынужден был написать: «Я хотел бы подчеркнуть (настолько убедительно, насколько это возможно), что считаю гипотетическую производную от ситуации пеленания лишь одной из многих предпосылок развития русского характера. Вульгаризация и неверная интерпретация моей работы "Характерные черты японской культуры" состоит в том, что мне приписывается представление, будто раннее навязчивое приучение к туалету однозначно определяет характер взрослого японца».

Возражения против генетической теории

Резкость тона Горера в приведенной выше цитате указывает на то, что профессиональные круги заметно сопротивляются генетическим интерпретациям модальной личности. В основе их недоверия лежат следующие моменты.

1. Существует давно установленная тенденция объяснять национально окрашенное поведение политической историей или географической и экономической ситуацией, в которой оказались люди. Географические объяснения сегодня теряют популярность, но выведение, например, агрессивных тенденций из комбинации таких факторов, как диктатура, недостаток ресурсов и страх перед могущественными соседями, — достаточно знакомое явление в социально-научном анализе (начиная со школьных учебников истории). Антропология, естественно, не исключает роли, которую играет личность (великий человек), но требует для себя права исследовать не один-единственный, а множество факторов, коррелирующих с социальными событиями. «Культура и личность» как антропологическая дисциплина переняла определенные интересы у психологии, а именно касающиеся того, как стандартизированные модели воспитания детей связаны с поведением взрослого человека. Это не отрицает влияния других факторов. Ни один исследователь, работающий в этой сфере, не думает, что генетические объяснения национального характера исключают одновременное действие нескольких факторов. Большинство из нас

ощущает, что, исследуя новую структуру отношений, мы содействуем прояснению существенно нового детерминанта в сложном «море значений» (*Hartman*, 1951).

2. Тип методологии, на основе которой построены многие работы в сфере «культура-и-личность», способствует отчуждению этой сферы от «большой науки». «Исследователи, воспитанные в строго эмпирической, экспериментальной традиции, склонны испытывать неловкость и сдержанность перед лицом проблемы, связанной с национальным характером», — пишет Фабер (*Farber*, 1950). Академических ученых особенно огорчает отсутствие систематической методологии, которой можно было бы руководствоваться при исследовании этой проблемы. Они говорят, что некоторые представители «культуры и личности» слишком готовы удовольствоваться пространными, «импрессионистскими» обобщениями. Утверждается, что в какой-то степени наша работа не является научной, по крайней мере по духу. Однако наука кумулятивна, и ни одно научное знание не рождается «полностью развившимся». Строгие процедуры одной науки (скажем, психологии) не обязательно подходят другим сферам исследования, и ученый должен иметь право вырабатывать свои собственные полезные методы, руководствуясь лишь логическим мышлением, проверкой предположений и степенью «утонченности» данных.

3. К противодействию, которое встретил генетический подход в сфере «культура-и-личность», возможно, имеют некоторое отношение ассоциации, возникающие при обращении к младенчеству и детству. Американские академические круги, по-видимому, находят что-то забавное в попытках связать, скажем, обязательность взрослого японца с приучением японского ребенка к туалету. Никого почему-то не забавляют утверждения, сводящие сложные формы материи к невидимым атомам или еще более мелким частицам. Но критики отказываются принимать всерьез подход, пытающийся в национальном масштабе оперировать такими феноменами, как кормление грудью или приучение к туалету.

4. Генетический подход широко применялся к различным группам — от небольших племен Новой Гвинеи до больших европейских наций, таких как немцы и русские*. Очевидно, что эти типы обществ существенно от-

---

* Понятием «русские» американцы часто обозначают все русскоязычное население, проживающее на территории России. — *Примеч. редактора.*

личаются друг от друга. В этом еще одна причина того, что критики все еще сомневаются в обоснованности подхода, который оказывается не в состоянии дать адекватное объяснение различиям типов изучаемых групп. Как уже отмечалось, многие исследователи модальной личности пренебрегают систематическим изучением возможных различий между, скажем, сельскими и городскими населением одной нации или между социальными классами. Общества с родо-племенным устройством, известные антропологам, часто не имеют таких подразделений. В дальнейшем будут представлены основания для утверждения о том, что социально стандартизированные ситуации детства в рамках подразделений, из которых состоит большая нация, отличаются друг от друга. Многие исследователи не занимаются систематически этими вариациями. Но есть исследователи, которые точно указывают на такие подразделения. Например, Горер сразу сообщает, что будет говорить в основном о русских крестьянах, а не обо всем советском народе.

5. Еще одно возражение, выдвигаемое против генетического подхода, состоит в том, что используемые его приверженцами методы не адекватны задаче. Одна из причин неадекватности уже упоминалась — этот подход не может систематически (например, посредством тщательной выборки) объяснить различия между классами или религиозными группами. Голдман (*Goldman*, 1950) предполагает, что метод интервью сам по себе сомнителен, тем более для получения данных, относящихся к явному и скрытому поведению. Он особенно обращает внимание на то, что многие исследования русской, японской и других модальных личностей современных наций проводились в США на бывших гражданах этих стран. Искажения памяти и предубеждения эмигрантов — это лишь две из тех опасностей, с которыми сталкиваешься при интервьюировании, не имея возможности проверить данные посредством наблюдения. Говоря словами Голдмана, такие исследования едва ли соответствуют значительности исследовательских задач.

6. Более широкому признанию генетического подхода препятствует и то, что некоторые его сторонники слишком ограничивают рамки «периода обучения». Концентрация внимания на раннем детском опыте часто создает впечатление, что исследователи упускают из виду продолжение про-

цесса обучения и после пяти, шести или семи лет. Для понимания формирования модальной личности, включая формирование характера, уместно признание более длительного «периода обучения». Акцентирование на периоде раннего детства вдвойне тревожит в тех случаях, когда на основе такого узкого промежутка времени исследователь самонадеянно объясняет обширные области личности взрослого.

7. Дальнейшие препятствия на пути признания генетического подхода в социальных науках вытекают из неправильного представления о цели подобных исследований. Как мы уже указывали, некоторые антропологи полагают, что методы воспитания ребенка в достаточной мере объясняют модели культурного поведения. Генетические исследования не претендуют на утверждение об исключительной роли раннего опыта в формировании этого поведения, а лишь фокусируют внимание на индивидах, чье поведение составляет культуру. Маргарет Мид ясно и решительно отвергает «часто повторяемые утверждения, что исследователи, изучающие современную культуру, заявляют о том, что некоторые элементы раннего дисциплинирования (пеленание, строгое приучение к туалету) *явились причиной* того, как сложилась личность русского или японца, вместо признания, что сам предмет изучения — это то, каким образом ребенок, способный принять любую культуру, учится быть членом своей собственной исторически сложившейся культуры посредством обычного для культуры жизненного опыта» (*Mead*, 1951). Она замечает, что атака на генетические исследования, подразумевающие устойчивость культуры и постепенность ее изменения, вполне объяснима «в мире, в котором революционные разрывы с прошлым завладели умами значительной части населения...»

Критика (подчас очень резкая) генетических объяснений в сфере «культура-и-личность» не проходит безрезультатно и вынуждает исследователей уделять значительно большее внимание формулировке генетических гипотез. Иногда они отказываются от утверждений о существовании непосредственной причинно-следственной связи в пользу столь же неудовлетворительных разговоров о том, что модели детства представляют собой *ключ* к личности взрослого. Джеффри Горер пишет, что признание модели пеленания «высветило для него» целые области личности великоросса. Означает ли это, что последствия воспитания надо, наподо-

бие теста Роршаха, рассматривать как намек на возможные модели скрытой личности? То есть, возможно ли с помощью анализа таких ситуаций как пеленание воссоздать личность взрослого? Исследователь, имеющий представление о модели пеленания, может допустить существование в русском характере таких компонентов, как разлитый гнев, чувство вины и изоляции, динамически не связывая их с пеленанием. Аналогичным образом он может увидеть в непринужденности освобожденного от пеленок русского младенца оргиастическое наслаждение, ассоциирующееся с широкомасштабным пиршеством, потреблением спиртного и совокуплением. Подобное симптоматическое использование моделей детства устраняет очевидные трудности, возникающие при попытке связать пеленание с пассивностью в культуре пуэбло и гневом в культуре русских или сиу (*Goldman*, 1950. P. 157). Это наводит на мысль, что общие модели воспитания детей (пеленание, привязывание к колыбели и другие) могут в разных обществах ассоциироваться с разнообразными чертами личности взрослого. Следовательно, они не могут быть предсказуемо связаны с какой-либо одной из этих черт. Надо заметить, что эта теория о чисто диагностической релевантности детского опыта и личности взрослого исключает возможность генетического познания процесса развития личности. Принимая этот «импрессионистский» подход, мы прекращаем поиски предсказуемых связей между ситуациями из жизни ребенка и взрослого человека и, конечно, оставляем попытки контролировать одно за счет изменения другого. Сильной тенденции к такому подходу, который пытается найти «ключ к разгадке», не наблюдается. Его появление в некоторых работах выступает как отражение кратковременного замешательства, произведенного возражениями враждебных критиков, чья логика приводит к мысли, что существующие теории нуждаются в некотором переформулировании. Такие теории всегда слишком легко брали за основу устаревшие модели механической причинно-следственной связи (*Frisch*, 1953). Перед тем как закончить рассказ о генетическом подходе, напомню, что он внес большой вклад в психиатрию и психологию, способствовал пониманию развития человеческого индивида в западном обществе. Успех в этих областях в какой-то мере оправдывает применение генетического подхода в сфере изучения модальной личности.

Описательный подход

Описание в сфере «культура-и-личность» означает отражение в письменной или какой-либо другой графической форме этоса, модальной личности или характера. Описание может ограничиваться рамками определенного времени и места или охватывать несколько картин, расположенных в хронологическом порядке и демонстрирующих изменения, происходящие во времени, не останавливаясь, однако, на процессах, связанных с этими изменениями. Во всяком случае, научное описание должно быть объективным и верифицируемым.

Описательные исследования личности дают картину того, что представляют собой люди безотносительно к детству или другим факторам, которые могут быть функционально связаны с их поведением. Главное — пересказ материала (настолько подробный, насколько это возможно), подобный тому, какой делает культурный антрополог, детально описывающий культуру. Представители столь отдаленных от нас эпох, как эпоха Греции и Рима, тоже стремились систематически описать модальную личность своих соседей (не используя, однако, таких понятий, как «модальная» или «личность»). Непрофессионалы-путешественники реализуют этот подход, описывая свои впечатления от контактов с другими людьми. Приведу описание немцев, сделанное Кантом и пересказанное Крёбером, как пример синтеза большого количества сведений о поведении, осуществленного проницательным наблюдателем: «Немец любит дом. Он тверд, хотя и не алмаз: трудолюбив, бережлив, чистоплотен, без больших проблесков гениальности; флегматичен, проявляет стойкость в испытаниях, настойчив в аргументации; умен. Он наделен способностями, но испытывает недостаток остроумия или вкуса; сдержан, лишен уверенности в собственной оригинальности и поэтому склонен к подражанию. Он слишком методичен, педантичен, его не привлекает равноправие, зато он увлечен кропотливой иерархической классификацией общества, которое ставит титул и звание выше природного таланта. Он послушен правительству, скорее принимает деспотизм, чем сопротивляется установленному порядку власти или меняет его» (*Kroeber*, 1948. P. 586).

Мы называем описательным подходом то, о чем Голдман говорит как о методе изучения национального характе-

ра, «сфокусированном на исследовании фундаментальных установок и ценностей — характеристик гомогенного общества или профессиональных и социальных классов, региональных и идеологических групп внутри гетерогенного общества» (*Goldman*, 1950. P. 154).

Следующий текст, принадлежащий перу антрополога Уэстона Ла Барре, показывает, как описательный метод, построенный на сравнении, может быть использован для того, чтобы создать у студентов впечатление многообразия человеческих интересов и ценностей:

> «Эскимосы Аляски чувствуют себя рядом с механизмами, как рыба в воде, и пользуются большим спросом в качестве матросов каботажных паровых судов, а бенгальского индуса совершенно невозможно обучить даже такой простой операции, как вождение грузовика: он растворяется в дезорганизующей панике перед лицом этой тайны — машины. Индейцы яки в Мексике обладают исключительной способностью к технике, и американские инженеры предпочитают их в качестве чернорабочих; индейцы Мексики вообще отличаются способностью к механике. Китайцы безнадежно некомпетентны в обращении и управлении мощными промышленными машинами, а их ближайшие соседи, японцы, полностью влились в индустриальную цивилизацию менее чем за пятьдесят лет. Папуас из юго-западной части Тихого океана очень легко приходит в состояние веселья, в то время как его сосед с Новой Гвинеи угрюм и неразговорчив. И это различие столь очевидно, что можно буквально провести линию на карте Океании, отделяющую “веселость папуасов” как культурную особенность от “угрюмости меланезийцев”» (*La Barre*, 1949. P. 215).

Историк Генри Стил Коммагер (*Commager*, 1949), стойко интересующийся личностью американца, подходит к своему предмету с описательной точки зрения и почти не пользуется психологической терминологией. Согласно его описанию, американцы настолько оптимистичны, самоуверенны и удовлетворены собой, что до недавнего времени почти не интересовались планированием своего будущего. Коммагер считает, что американцы полагаются скорее на свои собственные возможности и неистощимость природных ресурсов, чем на какие-то планы. Он отмечает готовность, с которой американцы используют количественные стандарты в оценке чего-либо. Даже правильное и неправильное становится предметом решения большинства. Решение строго определяется требованием конкретности и практичности; предположение и абстракция мало привле-

кательны для американцев. Простодушный и находчивый гражданин Соединенных Штатов сопротивляется социальным изобретениям; следовательно, он по преимуществу консерватор и конформист, хотя и превозносит терпимость как добродетель. Такая преданность традициям, тем не менее, не мешает определенному легкомыслию или необязательности, что приводит американцев к игнорированию многих правил. Поведение американцев ясно указывает на их эгалитаризм и неприязнь к авторитарным ограничениям. За последние сто лет, полагает Коммагер, индивидуалистическое поведение, возможно, пошло на убыль, но ценность индивидуализма по-прежнему сохраняется как часть «американского характера».

Описание личности японца, сделанное Уинстоном Ла Барром, — пример того, каким образом некоторые черты явного поведения могут быть связаны со скрытыми целями. Ла Барр также показывает, как некоторые явные особенности могут быть сведены к меньшему количеству скрытых черт характера. Он получал свои данные у первого поколения японцев, проживающих в Соединенных Штатах, и у родившихся в Америке потомков тех японцев, которые частично получили образование в Японии. Обе группы в 1943 году обучались в лагерях для перемещенных лиц. Комментируя прежде всего крайнюю вежливость и церемонность японцев, автор указывает, что эти черты используются для маскировки чувств, особенно агрессивных[1]. Японский характер, говорит Ла Барр, включает в себя всеобъемлющую обязательность, стоящую за безупречностью, аккуратностью, настойчивостью, упорством и добросовестностью — качествами, отличающими поведение японцев. Постоянно терзаемый совестью (суперэго), японец предстает чрезвычайно уверенным в своей правоте. В то же время он стремится отбросить импульсы, не свойственные его совести, поэтому начинает действовать известный защитный механизм. Иными словами, японец склонен сбрасывать свои

[1] Неясно, отрицает ли человек свои чувства или скрывает их от себя, подобно тому, как это делает индеец каска. Тем не менее мы начинаем понимать, что, хотя люди и подавляют иногда свои эмоции, общества отличаются друг от друга по степени интенсивности введения такого контроля, по приписываемой ему важности и по тому, какие чувства они в наибольшей степени стремятся контролировать. Некоторые немцы тоже подавляют свои эмоции, но особенно они аккуратны в отказе от выражения нежных чувств.

несанкционированные импульсы на кого-то другого. Важными аспектами личности японца являются фанатизм, высокомерие и обидчивость. Последняя особенность отражает то, что можно было бы назвать низкой самооценкой (самодевальвацией). На фоне легко оскорбляемой гордости становится понятен ритуальный суицид (харакири). Он основывается на «желании эффектного реванша за чувство оскорбленного достоинства. Чувство человеческого достоинства (эго), таким образом, теоретически защищено через разрушение самого индивида». Ла Барр предполагает, что эта агрессия, на контроль за которой японцы тратят так много энергии, иногда переходит в мазохистские импульсы и ипохондрию. Следовательно, люди готовы отреагировать на любое сообщение (каким бы экстравагантным оно ни было), обещающее вылечить или усилить сопротивляемость нарушениям в организме или его функций. Завистливые и недоброжелательные, японцы одновременно и сентиментальны. Последнее качество проявляется в церемониальных обрядах типа праздника цветения вишни.

Рассмотрим этологическое описания индейцев юрок, живущих на тихоокеанском побережье Калифорнии. Э.Г.Эриксон (*Erikson*, 1950) указывает на ограниченность пространства, в пределах которого существует община, на обостренное чувство локализации внутри этого пространства и на приобретение и сохранение территории как на основу существования каждого юрока. Эти три аспекта культуры в сумме характеризуют такую особенность поведения юроков, как «центростремительность». Второй доминирующий фактор в этосе юроков — это нечто напоминающее «пуританство». Детей учат, что физическое удовольствие несовместимо с экономическим успехом, и индейская речь полна выражений, указывающих на экономические последствия всевозможных проступков. Грех (т.е. потворство инстинктивным физическим потребностям) служит препятствием к приобретению имущества. Обращает на себя внимание то, что Эриксон в своем описании этоса юроков охватывает выступающие на поверхность черты, отличающие их существование, в нескольких абстракциях (таких как «центростремительность» и «пуританство»).

Описательные исследования встречают мало серьезных возражений, не считая обвинения в том, что некоторые сообщения иногда искажаются личными или национальными

предубеждениями авторов. Отто Клинберг (*Klineberg*, 1944) предостерегает исследователя от искушения смотреть на другой народ с точки зрения предубеждений группы, к которой он сам принадлежит. Опасаясь увековечения как благоприятных, так и неблагоприятных стереотипов, антрополог не должен подходить к фактам с культурно ограниченных позиций. Полевая практика предназначена для того, чтобы научить студентов объективности.

Функциональный подход

Описания содержат информацию о личности или этосе в какой-то определенный момент времени (например, о японцах в сороковых годах XX века) или в течение какого-то промежутка времени (например, об изменениях в характере западного человека на протяжении последних пятисот лет). Акцент делается скорее на представлении фактических данных, чем на установлении взаимосвязи между ними. Функциональный подход в сфере «культура-и-личность» нацелен на то, чтобы связать проявления модальной личности либо друг с другом, либо с данными о технологии, о социальной структуре или с фактами иного рода. Генетический подход, конечно, тоже преследует некоторые функциональные цели. Если генетический подход связывает события детства с данными о личности взрослого, то функциональный подход часто изучает связь между фактами, относящимися к одному промежутку времени. Пользуясь этим подходом, мы можем связать социально стандартизированные установки и модели поведения в отношении старших братьев у американцев с социально стандартизированным поведением членов палаты представителей по отношению к сенаторам (гипотеза Джеффри Горера — *Gorer*, 1948).

Функциональный подход в сфере «культура-и-личность» — это часть одного из направлений в антропологии, которое утверждает, что биологически заданные характеристики человеческого организма и социокультурные явления в данной общине функционально связаны между собой и одна из задач антропологов — установить эту взаимосвязь (*Chapple, Coon*, 1942; *Piddington*, 1950).

Маргарет Мид (*Mead*, 1949) перечисляет некоторые области и проблемы, попадающие в зону внимания при изуче-

нии функциональных взаимоотношений личности. Можно изучать отношения между структурой семьи и политической структурой. Можно связать отношение к семье и к политическим властям с теорией сверхъестественного. В своих неопубликованных материалах Конрад Аренсберг настоятельно советует искать соответствие между личностными моделями и социальной структурой. Демонстрация дружелюбия и подавление агрессии у индейцев каска и других индейцев северных лесов, сказал бы он, структурно соответствуют необходимости поддержания минимальной степени кооперации между соседними группами, поскольку есть расчет на взаимопомощь при нехватке запасов дичи.

Для иллюстрации функциональной точки зрения рассмотрим, как ограничительные установки в отношении сексуального поведения детей, которые можно встретить в определенных кругах американского общества, связаны с другими аспектами культуры тех же американцев. Джулиус Генри (*Henry*, 1949) утверждает, что сексуальные ограничения — это один из способов, с помощью которого американцы среднего класса подчеркивают огромную разницу между взрослыми и детскими ролями. Ограничение сексуальной активности можно понимать и как лишь одно из многих требований, которые родители предъявляют детям, например: с раннего возраста принимать участие в домашней работе, приходить домой вечером раньше, чем должен приходить ребенок из семьи низшего класса, стремиться к получению профессии и т.д. Эта масса обязанностей и ограничений, налагаемых на детей, начинает ассоциироваться с дисциплинированной личностью представителя среднего класса[2]. Заметим, что Генри не говорит о том, что сексуальные ограничения *являются причиной* становления обязательного и дисциплинированного характера. Он рассматривает их как часть более широкого набора ограничений, целиком необходимого для появления конечного продукта, задуманного семьей среднего класса.

---

[2] Фромм тоже характеризует человека западного общества как сравнительно хорошо дисциплинированного. Заметим, однако, что Коммагер видит американцев непринужденными и сопротивляющимися слишком большому количеству предписаний. Коммагер и Генри представляются одинаково надежными исследователями, но последний, более интересующийся психиатрией, говорит о скрытых состояниях, первый же рассматривает в основном явное поведение.

Динко Томасик (*Tomasic*, 1948) предлагает другой пример функциональной интерпретации данных из области «культуры-и-личности». Описывая модальную личность пастухов *Dinaric* XIX века, он связывает присущие ей черты враждебности и насилия с индивидуалистическим характером социальной структуры *Dinaric*. Бескомпромиссный индивидуализм членов общины, указывает он, препятствует организации централизованной политической власти, способной сдерживать агрессию. Отсутствие какой-либо организованной структуры, стоящей над остальными, в свою очередь требует, чтобы каждый был готов отстаивать свои права с помощью физической силы. Можно сказать, что личность *Dinaric* гармонирует и соответствует по жизненным ценностям атомистической общине, частью которой является. Есть и другие данные, позволяющие с уверенностью утверждать, что политический индивидуализм будет предсказуемо ассоциироваться с враждебностью и насилием. Индейцы каска также входят в атомистическую общину. Но личность каска включает в себя глубокую антипатию к агрессии или насилию. В отличие от пастухов *Dinaric*, индейцы убеждены, что цель человеческих отношений — уважение. У юконов индивидуализм сопровождается сравнительно невысокой степенью насилия в повседневных отношениях (*Honigmann*, 1949), а эскимосы проявляют почти такие же модели, что и пастухи *Dinaric*. Это также можно считать свидетельством существования связи между политическим атомизмом и привилегиями, достающимися человеку, знаменитому своей жестокостью.

Когда антрополог, не ограничиваясь функциональными связями определенной общности, подсчитывает, сколько раз он обнаружил особые взаимосвязи между фактами в нескольких различных рассеянных общностях, он работает на то, чтобы открыть некий научный принцип или закон. К этому вопросу мы еще вернемся.

Филогенетический подход

Немногие исследователи в сфере «культура-и-личность» используют подход, который из-за своих уникальных предположений стоит особняком от упомянутых выше. Филогенетическая «точка отсчета» наиболее интенсивно использу-

ется некоторыми (но не всеми) психоаналитиками. Основной постулат: культура (или по крайней мере ее часть) выводится из врожденных склонностей, унаследованных человеком из далекого прошлого. Идея состоит не в том, что каждое поколение заново реконструирует свою культуру, а в том, что мы вырастаем среди культурных форм, посредством которых могут передаваться основные человеческие инстинкты. Кардинер охарактеризовал филогенетическую точку зрения, заметив, что она основывается на следующих утверждениях:

«...человек филогенетически одарен определенными тенденциями, или «инстинктами», которые требуют удовлетворения через объекты внешнего мира; эти «инстинкты» в онтогенезе проходят через ряд филогенетически предопределенных и регулярно повторяющихся ступеней, на каждой из которых возможна остановка в развитии; каким-то (пока неизвестным) образом институциональные системы (например, культурные модели) происходят от этих «инстинктов»... С этой точки зрения культурные институты (например, модели) представляют собой побочные наросты, являющиеся результатом определенных тенденций, ищущих свое выражение, и, следовательно, полностью бессмысленны как факторы, оказывающие влияние на природу человека» (*Kardiner*, 1939. P. 16).

Очевиден контраст между филогенетической и генетической точками зрения. Генетический подход рассматривает культурные модели как сформированные реакции индивида. Филогенетический подход рассматривает модель как «продукт биологического воздействия».

Иллюстрацией филогенетической точки зрения могут служить правила, регулирующие инцест; идеальные модели, которые можно обнаружить в любом обществе, и правила экзогамии, требующие от человека вступать в брак за пределами какой-либо группы (клана). Эти правила, по утверждению Моней-Керл (*Money-Kerle*, 1939), ведут свое происхождение от мотивов, побуждающих к кровосмешению, вроде тех, которые неизменно испытывает каждый ребенок по отношению к родителю противоположного пола. Эти побуждения социально запрещены, наказуемы и загоняются в подсознание. Подавление их может быть более или менее глубоким. В отличие от современного взрослого человека, выросшего в индустриальном обществе, «дикарь»

лишь в малой степени умеет подавлять эти импульсы. Мучимый запретными и наказуемыми желаниями, угрожающими вырваться наружу, он все время живет с преувеличенным отвращением к инцесту. «Большая группа родственников», с которыми «дикарю» запрещено вступать в брак (например, члены его клана — *sibmates*), олицетворяет чрезмерное развитие правил, регулирующих инцест (которые, однако, в определенной степени должны встречаться во всех обществах). Избегая (подобно невротику) всех женщин, которые символизируют мать или сестру, «дикарь» с избытком компенсирует соблазн, который он не может преодолеть или загнать достаточно глубоко.

Против этой теории можно выдвинуть несколько возражений. Существование подобных врожденных инстинктивных побуждений — это только предположение. Едва ли можно гарантировать, что все группы, находящиеся вне орбиты цивилизации, имеют широко разветвленные табу в отношении инцеста. Утверждение, что люди из нецивилизованных обществ не в состоянии установить эффективный контроль над недозволенными бессознательными побуждениями (вне зависимости от того, врожденные они или приобретенные), голословно и не подтверждено фактами.

Культурные мифы и сказания также открыто выводятся из побуждений к инцесту: например, Эдипов комплекс, который толкает мальчика к матери и в результате вызывает ненависть и ревность к отцу. Вновь доказывая, что каждый человек посредством социализации подавляет эти неприятные детские желания, Моней-Керл указывает, что бессознательные факты можно легко обнаружить в снах и мифах; когда желания проявляются в таком виде, их, как правило, маскируют, чтобы привести в соответствие с сознательными стандартами. Мифы позволяют членам общины спроецировать «детские фантазии... на небесных и земных богов». Каждый ребенок, ненавидящий своего отца, рассуждает психоаналитик, возможно, также ощущает себя виноватым за это чувство. Бессознательно он желает компенсировать свои фантазии и опасается наказания путем кастрации. Эти фантазии также проявляются в мифах, где наказывают за преступления отцеубийства, позволяя таким образом уничтожить бессознательное чувство вины, замещая его. Рассказы об Эдипе и Электре цитируются психоаналитиками для поддержки своего аргумента. «Несколь-

ких примеров подобного рода достаточно, чтобы доказать, что мифы, как правило, — это тонко замаскированные образы определенных фундаментальных типов бессознательных фантазий, хорошо известных психоанализу».

Для большинства антропологов подобное доказательство остается неубедительным, особенно там, где существование первоначального импульса не подтверждается ничем, кроме мифа, который, как говорят, его выражает. Если в мифах кровосмесительные желания, сопровождаемые враждебными чувствами, направленными на родителя того же пола, отчетливо не обнаруживаются, то эти элементы иногда специально вводятся в повествование филогенетически настроенным психоаналитиком.

Есть ли объективные свидетельства универсальности Эдипова комплекса — сексуальных желаний, направленных на родителя противоположного пола, и связанного с этим чувства страха и враждебности в отношении родителя своего пола? Кардинер утверждает, что ответ «может быть получен из клинических данных, а не из предположений» (*Kardiner*, 1939. P. 481), и приводит литературные сведения о модальных личностях, не дающие каких-либо оснований предполагать существование кровосмесительных наклонностей. Отсутствие Эдипова комплекса у тробриандцев он связывает с большими возможностями, которые предоставляются ребенку для удовлетворения сексуальных импульсов. Однако сам Малиновский сообщал об Эдиповом комплексе у тробриандцев, и это положение было развито психоаналитиками, читавшими его работы. Дороти Эгган (*Eggan*, 1953) поддерживает позицию Кардинера, утверждая, что имеющиеся данные не содержат ничего, что говорило бы о наличии Эдипова комплекса в личности хопи. Многочисенность общих родственников, утверждает она, способствует широкому распространению отношений привязанности; следовательно, отсутствует сильный интерес к родителю противоположного пола. Другие, читая эти же материалы, не соглашаются с ее выводом. Путаница, получившаяся из-за разногласий относительно универсальности Эдипова комплекса, усиливается, когда мы обнаруживаем различные определения этого феномена. Стэгнер (*Stagner*, 1937), подобно Эгган и в какой-то степени Кардинеру, определяет Эдипов комплекс как «сосредоточение детской привязанности на родителе противоположного пола с соответствующим усилением соперничества

с родителем своего пола за монополию на любовь избранного человека». Такое поведение ожидается от 5—6-летнего американского ребенка из семьи среднего класса. Если Эдипов комплекс по определению является феноменом социального происхождения, тогда можно понять, почему Кардинер и Эгган потерпели неудачу в обнаружении того, что некоторые психоаналитики называют врожденной, инстинктивной склонностью. Если Эдипов комплекс — это врожденное побуждение к кровосмешению, то это, конечно, предполагает его универсальность[3].

Большинство исследователей в сфере «культура-и-личность» отвергают филогенетический подход. В случае с Эдиповым комплексом они полагают, что враждебное отношение к отцу может четко выделяться в некоторых группах и действительно сопровождаться соперничеством за любовь и внимание со стороны матери. Они предполагают, что подобное поведение порождено социальными условиями: например, в малой семье, где удовлетворение чувства привязанности у ребенка напрямую зависит лишь от двух взрослых, эти взрослые становятся очень любимыми; недостаток любви со стороны одного из них легко возбуждает ревность. Враждебность чаще всего направлена на отца, потому что в силу целого ряда причин зависимость от матери более сильна. Именно в ней ребенок видит своего защитника и с ней связывает свою безопасность.

Рохейм парирует этот аргумент, замечая, что специалисты по психоанализу, подобные Кардинеру, используют свою теорию, чтобы защитить себя от признания того, что Эдипов комплекс присутствует в их собственной жизни. В этом смысле они слепы как в отношении себя, так и в отношении других, то есть людей, которых они изучают. Они подавляют свой Эдипов комплекс. Такое возражение представляется беспричинным. Если интеллектуальные разногласия будут разрешаться через психоанализ оппонентов, то существует реальная опасность приклеить психоаналитические ярлыки к определенным именам. И это, конечно, не заменяет тщательной научной логики.

---

[3] Отталкиваясь от этого аргумента, мы видим, почему Рохейм (*Roheim*, 1950) допускает первенство человека в культуре, тогда как Кардинер и большинство других исследователей в сфере «культура-и-личность» отрицают такое первенство в пользу более сложной теории взаимозависимости между организмом и его окружением.

Рекомендуемые источники

Общий взгляд на сферу «культура-и-личность» с критической оценкой ее возможностей на сегодняшний день можно найти в работах Клинберга (*Klineberg*, 1950) и Крёбера (*Kroeber*, 1948, особенно глава 15). Профессиональная дискуссия о психоаналитической линии в сфере «культура-и-личность» отражена в работе Хартмана, Криса и Ливенштейна (*Hartmann, Kris, Loewenstein*, 1951). Основательное исследование отношений между психиатрией и сферой «культура-и-личность» см. в книге Клакхона (*Kluckhohn*, 1944). О некоторых противоположных теориях см. Personal Character and Cultural Milieu, 1949. В этом сборнике Харинг сравнивает генетический подход Эриксона в работе «Детство и традиция у двух племен американских индейцев» с описательной картиной, представленной в книге Бело «Характер балийца». На одном и том же материале в статье Хэллоуэла «Социальные функции страха в примитивном обществе» исследуются функциональные связи чувства тревоги с социальной структурой, в то время как Рохейм, ведущий представитель филогенетического направления, отстаивает эту точку зрения в работе «Психоанализ и антропология». Еще один источник (Personality in Nature, Society, and Culture, 1953) содержит тщательно построенное исследование Хортона «Функции алкоголя в примитивных обществах». Голдфренк (*Goldfrank*, 1951) пытается связать изменяющиеся мифологические представления о «старике» в общине американских индейцев с изменившимися обстоятельствами их культурной жизни и семейных отношений. Для дальнейшего проникновения в сущность филогенетической теории изучите работу Рохейма (*Roheim*, 1952). Линдсмит и Стросс создали одну из наиболее проницательных критических работ в этой области (*Lindesmith, Strauss*, 1950).

Литература

Chapple E.D., Coon C.S. Principles of Anthropology. New York, 1942.

Commager H.S. Portrait of the American // Years of the Modern. New York, 1949.

Eggan D. The General Problem of Hopi Adjustment // Personality in Nature, Society, and Culture. New York, 1953.

Erikson E.H. Observations on Sioux Education // Journal of Psychology. 1939. Vol. 7.

Erikson E.H. Childhood and Tradition // Personality in Nature, Society, and Culture. New York, 1948.

Erikson E.H. Childhood and Society. New York, 1950.

Farber M.L. The Problem of National Character: A Methodological Analysis // Journal of Psychology. 1950. Vol. 30.

Frisch O.R. Causality in Modern Physics // Listener. 1953. Vol. 49.

Goldfrank E. «Old Man» and the Father Image in Blood (Blackfoot) Society // Psychoanalysis and Culture. New York, 1951.

Goldman I. Psychiatric Interpretation of Russian History: A Reply of Geoffrey Gorer // The American Slavic and East European Review. 1950. Vol. 9.

Gorer G. Some Aspects of the Psychology of the People of Great Russia // The American Slavic and East European Review. 1949. Vol. 7.

Gorer G. The American Character // Life. 1948. August 18.

Gorer G., Rickman J. The People of Great Russia. New York, 1950.

Hartman R.S. Anthropology and Scientific Method // American Anthropologist. 1951. Vol. 53.

Hartmann H., Kris E., Loewenstein R.M. Some Psychoanalytic Comments on «Culture and Personality» // Psychoanalysis and Culture. New York, 1951.

Henry J. The Social Function of Child Sexuality in Pilaga Indian Culture // Psychosexual Development in Health and Disease. New York, 1949.

Honigmann J.J. Culture and Ethos of Kaska Society. Yale, 1949.

Kardiner A. The Individual and His Society. New York, 1939.

Klineberg O. A Science of National Character // Journal of Social Psychology. 1944. Vol. 19.

Klineberg O. Tensions Affecting International Understanding. 1950.

Kluckhohn C. The Influence of Psychiatry on Anthropology in America During the Past One Hundred Years // One Hundred Years of American Psychiatry. New York, 1944.

Kroeber A.L. Anthropology. New York, 1948.

La Barre W. A Pattern for Modern Man // Mental Hygiene. 1949. Vol. 33.

Lindesmith A.R., Strauss A.L. Critique of Culture-Personality Writings // American Sociology Review. 1950. Vol. 15.

Mead M. Character Formation and Diachronic Theory // Social Structure. Oxford, 1949.

Mead M. A Rejoinder to Jules Henry's Review of «Male and Female» // American Journal of Orthopsychiatry. 1951. Vol. 21.

Money-Kerle R. Superstition and Society. London, 1939.

Personal Character and Cultural Milieu. Syracuse, 1949.

Personality in Nature, Society, and Culture. New York, 1953.

Piddington R. An Introduction to Social Anthropology. Edinburgh, 1950.

Roheim G. The Anthropological Evidence and the Oedipus Complex // Psychoanalytic Quarterly. 1952. Vol. 21.

Roheim G. Psychoanalysis and Anthropology. New York, 1950.

Stagner R. Psychology of Personality. New York, 1937.

Tomasic D. Personality and Culture in East European Politics. New York, 1948.

Werner H. Symposium on Genetic Psychology. Introduction: The Conception of Genetic Psychology // American Journal of Orthopsychiatry. 1951. Vol. 21.

ПРОЦЕСС СОЦИАЛИЗАЦИИ И ЛИЧНОСТЬ*

Дж. Уайтинг

Исследователи, работающие в рамках направления «культура-и-личность», применяют сравнительный (или кросс-культурный) метод в двух абсолютно разных целях. Психологи склонны использовать его для проверки некоторых гипотез о влиянии культуры на развитие личности, а антропологи, напротив, пытаются выяснить, как личность (психологические процессы) влияет на интеграцию элементов культуры. В настоящей статье будет рассмотрен последний из этих двух вопросов.

Ранние работы по проблематике «культуры и личности» были посвящены либо углубленному изучению единичных культурных общностей (например, «Взросление на Самоа» М.Мид — *Mead*, 1928), либо сравнению результатов нескольких локальных исследований (например, «Модели культуры» Р.Бенедикт — *Benedict*, 1934; «Пол и темперамент» М.Мид — *Mead*, 1935; «Индивид и его общество» А.Кардинера и Р.Линтона — *Kardiner, Linton*, 1939; «Психологические границы общества» А.Кардинера — *Kardiner,*1935). В данном обзоре я не буду касаться работ такого рода, а рассмотрю кросс-культурные исследования, проведенные на

---

* *Whiting J.W.M.* Socialization Process and Personality // Psychological Anthropology / F.L.K.Hsu (Ed.). Homewood: The Dorsey Press Inc., 1961. P. 355—378.

широком спектре обществ, претендуя тем самым на относительно полный охват мировых культур.

Исследования, включенные в обзор, могут быть отнесены к двум типам. В работах первого типа высказываются гипотезы относительно того, как конкретные методы воспитания детей влияют на личность и как это влияние отражается в ряде аспектов культуры (магии, искусстве, религии); работы второго типа посвящены выяснению того, как особенности экономики или социальной структуры влияют на способы воспитания детей. К счастью, исследования обоих типов могут быть соотнесены по многим параметрам, поскольку в них используются одни и те же показатели воспитания детей. В первом типе исследований эти общие показатели воспитания имеют теоретический статус независимых переменных (причин), то есть рассматриваются как детерминанты личности, выступающей в роли опосредствующего психологического процесса, находящего отражение в магии и религии. Во втором типе исследований показатели воспитания имеют теоретический статус зависимых переменных (следствий), то есть рассматриваются как обусловленные экономическими и структурными аспектами культуры.

Сочетание двух вышеописанных типов исследований позволяет проверить главную гипотезу о механизме влияния личности (психологического процесса) на интеграцию культуры. Эта гипотеза, выдвинутая Уайтингом и Чайлдом (*Whiting, Child*, 1953), может быть представлена в виде следующей схемы:

Системы жизнеобеспечения → Личностные переменные → Способы воспитания детей → Проективные системы

Системы жизнеобеспечения — это типы экономической, политической и социальной организации общества — основные обычаи, связанные с особенностями питания, расселения и защиты членов общества. Личность — это набор гипотетических опосредствующих переменных. К проективным системам относятся в основном верования в магическое и сверхъестественное. Термин «проективные системы», предложенный Кардинером (*Kardiner*, 1945), возможно, неудачен, так как предполагает обязательное наличие процесса

психологической проекции. Поскольку здесь имеются в виду «замещение», «искажение», «ритуализация», «перенос», «фиксация» и многие другие психологические процессы, относящиеся к личности, более приемлемыми могли бы быть термины «системы психологической защиты» или «системы психологической безопасности». Культурные системы, более точно отражающие эти процессы, — это магия, религия, искусство или какие-то другие виды проекций, прямо и непосредственно не связанные с удовлетворением биологических потребностей. В общем, согласно нашей главной гипотезе, личность — это гипотетическая опосредствующая переменная, подверженная влиянию воспитательных практик (которые, в свою очередь, детерминированы системами жизнеобеспечения), и, в конечном итоге, отражающаяся в проективных системах.

Таким образом, в данной статье будут рассматриваться факты, почерпнутые из кросс-культурных исследований двух вышеуказанных типов и говорящие «за» и «против» этой главной гипотезы. Этот обзор мог быть сфокусирован на каждом из четырех блоков приведенной выше гипотетической схемы. Я предпочел сконцентрироваться на способах воспитания детей, выстраивая их в виде линии жизни с раннего младенчества до позднего детства. Поэтому начну с исследований, посвященных отношению к младенцам.

Образ родителя и характер божества

Психологи (особенно последователи Фрейда) довольно долго считали, что в характере, приписываемом божеству, отражается родительский образ и, следовательно, этот характер может быть предсказан на основании отношения родителя к ребенку в младенчестве и раннем детстве. Результаты некоторых современных кросс-культурных исследований подтвердили предположение, что жестокое обращение родителей с младенцами приводит к вере в жестокость и агрессивность мира духов.

Спиро и Д’Андраде (*Spiro, D’Andrade*, 1958), использовавшие предложенный Уайтингом и Чайлдом (*Whiting, Child*, 1953) показатель «первичное удовлетворение зависимости»[1] для оценки степени снисходительности к детям, установили, что в обществах, где этот показатель

высок, люди склонны верить в зависимость поведения богов от поведения людей и в возможность влияния на сверхъестественные силы путем исполнения обязательных ритуалов. В таких обществах богов не умилостивливают. Авторы считают, что отношение взрослых к богам — это отражение отношения детей к своим родителям. Другими словами, дети, с которыми родители были добры (то есть откликались, когда те плакали или испытывали дискомфорт), вырастали с ощущением своей власти над сверхъестественным миром.

Ламберт, Триандис и Вулф (*Lambert, Triandis, Wolf*, 1959) использовали заимствованный у Бэрри, Бэкона и Чайлда (*Barry, Bacon, Child*, 1957) показатель отношений между ребенком и ухаживающими за ним взрослыми, состоящий в оценке степени жестокости по отношению к ребенку или причинения ему боли, и обнаружили следующее: в обществах, где детям причиняют боль, бытует верование, что боги скорее агрессивны, чем благожелательны. Опять получается, что на богов проецируется отношение родителей к детям.

Наконец, в исследовании Уайтинга (*Whiting,* 1959 *a*) тоже был получен результат, согласующийся с данной гипотезой. Использованный в этой работе показатель представлял собой интегральную оценку степени снисходительности к ребенку со стороны ухаживающих за ним взрослых[2]. Было установлено: в обществах, где этот интегральный показатель высок, люди не испытывают страха перед духами во время погребений. Гипотеза заключалась в том, что духи загробного мира, подобно богам в предыдущих исследованиях, — это проекция образа родителей.

Следующая задача в ходе проверки гипотезы об опосредствующей роли личности заключается в том, чтобы понять, существует ли некая связь между культурными системами жизнеобеспечения и степенью доброты к детям. Мёрдок и Уайтинг (*Murdock*, *Whiting*, 1951) предположили, что загруженность матери экономическими (бытовы-

[1] Этот показатель включает: поощрение зависимости ребенка, признание его права быть зависимым и продолжительность этого права. Более полное описание этого показателя см.: *Whiting, Child*, 1953. P. 50; 91.

[2] Этот показатель включал: демонстрацию чувств, степень удовлетворения потребностей, быстроту удовлетворения потребностей, постоянство присутствия осуществляющих уход, заботу о предотвращении боли.

Таблица 1

Связь между структурой семьи и общей снисходительностью к детям

Общая снисходительность к детям	Семьи			
	Расширенные	Полигамные	Нуклеарные	Мать – ребенок
Высокая	Арауканы (11)			
	Кана (12)			
	Хопи (13)			
	Дживаро (11)	Аранда (11)		
	Лепча (12)	Арапеш (13)		
	Маори (11)	Чейенны (11)		
	Науру (11)	Чирикахуа (12)		
	Онтонг Ява (12)	Команчи (11)		
	Папаго (14)	Кроу (11)	Чаморро (12)	
	Самоа (12)	Квома (11)	Ченчу (11)	Лесу (11)
	Тупинамба (12)	Омаха (12)	Каска (12)	Куртачи (12)
	Виннебаго (12)	Тетон (12)	Манус (12)	Бена (13)
	Зуни (12)	Вогео (13)	Тикопиа (12)	Чукчи (11)
Низкая	Кламаф (10)	Оджибва (10)	Алкризы (4)	Айну (5)
	Тенетехара (10)	Пэйуты (10)	Аймара (6)	Ашанти (10)
			Балинезы (9)	Азанде (10)
			Ифугао (8)	Чагга (7)
			Ламба (10)	Дахомеаны (7)
			Навахо (10)	Ганда (9)
			Пукапуканы (9)	Мазаи (10)
				Мбунду (9)
				Танала (9)
				Тхонга (7)
				Венда (9)
				В.Апачи (10)

Цифры после названий культур обозначают показатель общей снисходительности к детям по Бэрри, Бэкону и Чайлду (1957). Расширенные семьи включают как родственников по горизонтали и вертикали, так и более расширенные категории (по Мёрдоку). Два варианта общинной семьи — Сирионо (10) и Йагуа (11) — не включены в таблицу.

ми) и обрядовыми обязанностями может в какой-то степени повлиять на количество времени, отводимого ею для ухода за ребенком. Первичные результаты, полученные на небольших выборках, подтвердили эту гипотезу: в обществах, где матери не загружены такими обязанностями и в меньшей степени включены в обрядовую жизнь племени, к детям относятся с большей добротой, чем в обществах, где матери несут подобные нагрузки. Эти результаты получены на очень малом количестве обществ и статистически незначимы, вследствие чего их следует расценивать только как предварительные. В той же работе было отмечено, что большим (расширенным) семьям, где за ребенком ухаживает много людей, свойственны бóльшая доброта и снисходительность к нему. Эта связь тоже не отличалась силой и достигала лишь 10% уровня значимости. Однако позже Мёрдок (*Murdock*, 1957) опубликовал данные по размеру и структуре семьи для большего количества обществ. Эти данные вместе с данными интегральной оценки степени снисходительности, описанными выше, позволили нам осуществить более адекватную проверку гипотезы, чем это было возможно в 1951 году. Результаты этого исследования представлены в таблице 1.

Результаты проверки показали, что степень доброты к детям приблизительно пропорциональна количеству взрослых членов семьи. Расширенные и полигамные семьи (где более двух взрослых) особенно склонны проявлять к детям доброту. Трудно предсказуемыми в этом отношении являются нуклеарные семьи (где двое взрослых). Наконец, в семьях «мать—дитя», где забота о ребенке лежит на одной женщине, проявление большой доброты сравнительно маловероятно.

Процентное соотношение обществ, наиболее снисходительных к детям, таково: общества с расширенными семьями — 87%, с полигамными — 83%, нуклеарными — 42%, «мать—дитя» — 25%.

Прежде чем согласиться с тезисом, что из отношения к ребенку вырастает образ родителя, отражающийся в образе божества, и таким путем формируется связь между структурой семьи и религиозными верованиями, мы должны предположить, что между структурой семьи и образом божества также существует некая связь и они совместно влияют на отношение к детям. Если это верно, то можно предска-

зать характер божества на основе знания о структуре семьи, считая факторы воспитания неизменными. На самом деле это далеко не очевидно. Так, например, племя Тенетехара, в котором распространены расширенные семьи, демонстрирует низкий уровень доброты к детям и верит в агрессивность богов (последнее легко предсказывается по низкому уровню доброты к детям, но не по структуре семьи); напротив, чукчи, у которых распространены семьи «мать—дитя», весьма добры к детям и верят в благожелательность богов.

Итак, причиной приписывания божеству того или иного характера следует признать скорее тип воспитания детей, чем структуру семьи. По статистике, структура семьи может показаться никак не связанной с образом божества, если не брать во внимание доброту по отношению к детям[3]. Так, хотя в 87% расширенных семей проявляется большая доброта к детям, и в 80% обществ, снисходительных к детям, боязнь духов во время погребения ниже среднего, только в 67% расширенных семей, входящих в выборку, страх перед духами ниже среднего уровня. Связь между структурой семьи и добротой к детям, а также между добротой к детям и страхом перед богами статистически значима на уровне 0,01. Таким образом очевидно, что характер божества нельзя предсказать только лишь на основе знания структуры семьи. Похоже, что главная предпосылка — это отношение к детям и его влияние на личность.

Особое обустройство сна и смена половой идентичности

Общая снисходительность к ребенку, рассмотренная выше, характеризует отношение к нему в дневное время. Но отношения между ребенком и его родителями в ночное время — это также важный фактор воспитания. Во многих культурах мира младенцы спят в одной кровати или на одной циновке с матерью. Даже если у ребенка есть своя колыбель или кроватка, она обычно располагается в непосредственной близости от материнской постели. Вместе с тем,

[3] Этот метод анализа сходен с тем, что был предложен Блэлоком (*Blalock*, 1960). Уровни значимости (*Hald*, 1952) чаще, чем коэффициенты корреляции, использовались для установления относительной степени связи между тремя переменными.

«ночная дистанция», отделяющая женщину с младенцем от ее мужа, более вариативна. В большей части мировых культур муж спит в отдельной кровати в той же комнате, но на некотором расстоянии от жены, или в другой комнате. Эту ситуацию можно назвать «особое обустройство сна матери и ребенка».

В работе Уайтинга, Клакхона и Энтони (*Whiting, Kluckhohn, Anthony*, 1958) показано, что это специфическое обустройство сна матери и ребенка в значительной степени связано с ритуалом мужской инициации в пубертатном периоде. Авторы предложили три различные интерпретации этой связи. Согласно их гипотезам, такое обустройство сна:

1) усиливает Эдипово соперничество между сыном и отцом, и тогда ритуал инициации служит предотвращению открытого силового восстания против отцовского авторитета, которое, благодаря физической зрелости сына, может стать опасным и социально разрушительным;

2) приводит к слишком сильной зависимости от матери, и ритуал инициации должен разрушить эту зависимость;

3) рождает сильную идентификацию с матерью, чему инициация должна противодействовать.

Авторы работы склонялись к первой интерпретации, но в более поздних исследованиях (*Burton, Whiting*, 1960; *Whiting*, 1960 *a*) более предпочтительными были признаны третья и измененная вторая интерпретации (гипотеза инцеста будет рассмотрена далее), а первая интерпретация отвергнута по ряду причин. Предположение, что особое обустройство сна матери и ребенка вызывает соперничество между отцом и сыном, не подтверждается, если более внимательно посмотреть на факты. Во-первых, поскольку такое обустройство сна обычно встречается в полигамных семьях, отец может проявить сексуальный интерес к другой жене и не будет особенно расстроен, если ребенок воспримет его как соперника. Во-вторых, когда ребенка отнимают от груди и такое обустройство сна заканчивается, отец обычно не переходит спать к своей жене, поскольку в большинстве таких культур мужчина никогда не спит в одной постели с женой, а в большинстве других культур он спит с женами по очереди и, таким образом, проводит с каждой из них не более половины ночного времени.

Кэмпбелл предложил другую версию гипотезы соперничества: во время отнятия от груди старший ребенок мо-

жет воспринимать младшего как виновника утраты материнской благосклонности. Эта гипотеза довольно правдоподобна, однако в большинстве обществ с исключительным обустройством сна существует табу на сексуальные отношения матери в период кормления, и это означает, что младший ребенок не должен появиться в течение по меньшей мере 9 месяцев после перемещения старшего ребенка на отдельное спальное место. Таким образом, в глазах ребенка именно мать выглядит наиболее вероятным виновником прекращения исключительных отношений между ними. Именно она одновременно лишает его груди и запрещает спать рядом с собой.

В теоретической работе Уайтинга (*Whiting*, 1960 *b*) сформулирована серия гипотез о связи идентификации с контролем и распределением ресурсов. Одна из них — так называемая гипотеза «зависти к статусу», — звучит следующим образом: «Если ребенок видит, что другой имеет больший контроль над ресурсами, чем он сам (если, например, он видит, как другой наслаждается ресурсами, очень ценными для него самого, в то время как сам он лишен их), он будет завидовать тому человеку и пытаться соперничать с ним» (*Там же*. P. 18).

Если гипотезу «зависти к статусу» приложить к обустройству сна, то отец, спящий с матерью, может выглядеть в глазах ребенка, располагающегося в колыбели, как занявший «завидную» позицию. С другой стороны, мать, лишающая сына исключительной привилегии совместного сна с ней в период отнятия его от груди, может восприниматься им как особа, находящаяся в наиболее завидном положении. Это может побудить мальчика считать мать и женщин вообще наиболее важными и властными персонами и, таким образом, привести к противоположной половой идентификации.

Предварительная проверка этой гипотезы была представлена Уайтингом (*Whiting*, 1960 *a*) и обобщена Бартоном и Уайтингом (*Burton, Whiting*, 1960). В более детальной публикации, которая готовится Уайтингом, Фишером, Д'Андраде и Монрой, в поддержку гипотезы «зависти к статусу» излагается следующее.

Во-первых, члены обществ, практикующих ритуалы мужской инициации, определяют эти ритуалы как смерть и новое рождение — смерть человека в статусе «женщина-

ребенок» и рождение в статусе «взрослый мужчина». Это говорит о том, что общество осознает факт смены половой идентификации у мальчиков.

Во-вторых, исключительное обустройство сна матери и ребенка связано как с ритуалом мужской инициации, так и с ритуалом кувада*, который можно интерпретировать как культурный механизм, разрешающий мужчине выполнять женские роли. Поскольку ритуалы инициации и кувады редко сосуществуют в одном обществе, необходимо учитывать некоторые причины выбора между запретом или разрешением демонстрировать противоположную половую идентичность. Для этой цели можно рассмотреть модели проживания в семье. Общества с особым обустройством сна матери и ребенка и постоянным проживанием мужчины в доме склонны к ритуалам инициации, а общества с таким же типом обустройства сна и отсутствием постоянного проживания мужчины в доме обычно практикуют куваду. Это не должно восприниматься так, что проживание мужчины является еще одним фактором связи между завистью к статусу и идентификацией или причиной дифференциации роли взрослого мужчины.

В-третьих, тотемизм также связан с особым обустройством сна матери и ребенка. Это объясняется тем, что тотемизм служит установлению связи мужчины с его предками по мужской линии, тогда как в детстве он мог сомневаться в их существовании.

Наконец, в неопубликованном исследовании Бэкона, Чайлда и Бэрри показано, что уровень преступлений против личности (нападение, изнасилование, убийство, самоубийство, колдовство и ложное обвинение) особенно высок в обществах с особым обустройством сна матери и ребенка. Авторы объясняют это как попытку демонстрации маскулинности в обществах, нуждающихся в отказе от доминирующей женской идентичности.

Как уже было сказано, полигамия — это фактор системы поддержки, наиболее сильно связанный с особым обустройством сна матери и ребенка. Примерно в 80% обществ с выраженной моногамией отец и мать спят в одной или близко расположенных постелях, в то время как только в

---

* *Couvade* (кувада) — практика, применяемая у некоторых народов, когда будущий отец ложится в постель, как это положено роженицам, и подвергает себя всем табу, сопровождающим беременность. — *Примеч. переводчика.*

3% таких обществ муж имеет не одну жену. Влияет ли полигамия на разнообразные проективные последствия особого обустройства сна матери и ребенка? Этот вопрос еще исследуется и здесь не анализируется. Тем не менее тип проживания, как было отмечено выше, во взаимодействии с устройством сна имеет прямую связь с ритуалами как инициации, так и кувада.

«Соблазнение» младенца и материнско-сыновний инцест

Уайтинг, Клакхон и Энтони (*Whiting, Kluckhohn, Anthony*, 1958) установили, что существует связь между мужскими пубертатными ритуалами и такой практикой ухода за детьми, которая представляет собой строгое табу на секс, длящееся по меньшей мере год. За этой практикой лежит убеждение, что сексуальные контакты матери могут привести к уменьшению или прекращению выделения грудного молока, что будет представлять угрозу для жизни младенца. Это табу обычно совпадает с периодом кормления, который в некоторых обществах длится до трех лет.

Авторы проинтерпретировали этот фактор как имеющий тот же эффект, что и особое обустройство сна матери и ребенка. Стефенс (неопубликованные данные), однако, считает, что мать, лишенная нормальной сексуальной жизни в течение столь длительного срока, будет стремиться получить косвенное сексуальное удовлетворение от своего ребенка. Если эта интерпретация верна, то в период длительного сексуального табу между матерью и сыном должно возникнуть серьезное основание для инцеста.

Стефенс считает, что поскольку выражение материнско-сыновнего инцеста во взрослой жизни не дозволяется ни в каком обществе, эта ранняя склонность должна вызывать сильное сопротивление и вследствие этого — серьезный конфликт на сексуальной почве и тревожность. В качестве проективного показателя этого конфликта он выбрал степень строгости в обществе менструальных табу. Он создал шкалу, измеряющую строгость изоляции женщин от мужчин в период менструации и считал, что мера этой строгости отражает уровень страха мужчин перед кастрацией. Согласно его данным, в обществах с длительным сексуальным табу

менструальные табу весьма строги. Тот факт, что корреляция показателей шкалы Стефенса с показателями уровня суровости полового воспитания в позднем детстве Уайтинга и Чайлда (*Whiting, Child*, 1953), также подкрепляет его интерпретацию первых как индикаторов сексуальной тревожности.

Эти результаты подтверждают, что ритуалы мужской инициации призваны противодействовать материнско-сыновнему инцесту и смене половой идентификации. Однако Стефенс не обнаружил прямой связи между жесткими менструальными табу и ритуалами мужской инициации, что несколько сбивает с толку.

Стефенс и Д'Андраде (неопубликованные данные) отметили еще одно последствие длительного табу на секс. Они показали, что в таких обществах женщине официально предписывается избегать мужа своей дочери, мужчине — жены своего сына, и брату — сестры. Они считают, что это предписание — результат сексуального конфликта, вызванного обольстительной и инцестуозной связью между матерью и ребенком вследствие длительного табу на секс.

Полигамия — это также часть системы жизнеобеспечения, легко предсказуемая вследствие длительного табу на секс. Однако Стефенс обнаружил, что сама по себе полигамия не столь значительно связана с уровнем строгости менструального табу. Таким образом, здесь выявлена зависимость, сходная с той, что проявилась при исследовании характера, приписываемого божеству: тип системы жизнеобеспечения связан с типом проективной системы через тип личности, в основе которого лежит практика воспитания детей.

Возраст социализации — вина

Если двигаться дальше по линии жизни ребенка, то следующая тема должна касаться вариантов возраста, в котором то или иное общество всерьез принимается за воспитание своих детей. В основном, как было показано, это сводилось к влиянию на проективные системы, в которых отражается чувство вины. Уайтинг и Чайлд (*Whiting, Child*, 1953) использовали в качестве показателя вины степень веры пациента в то, что он сам виновен в возникновении своей болезни, предположительно свидетельствовавшую о

его готовности почувствовать стыд. Было выявлено, что в обществах, практикующих раннее отнятие от груди, раннюю тренировку самостоятельности и раннее привитие скромности и отказа от гетеросексуальных игр, тенденция к ощущению вины весьма сильна. При этом возраст приучения к туалету не оказывал влияния.

Авторы экспериментально доказали, что эта связь обусловлена идентификацией. Исходя из гипотезы «зависти к статусу», они утверждали, что очень маленькому ребенку родители должны казаться более могущественными, чем более старшему, уже научившемуся отчасти самостоятельно справляться со своей средой. Таким образом, ранняя социализация должна порождать более сильную идентификацию и, следовательно, более сильное чувство вины за нарушение родительских требований.

Здесь опять открывается возможность увязать эту ассоциацию с системами жизнеобеспечения. Структура семьи — очень важная детерминанта возраста начала социализации. В нуклеарных семьях наблюдаются наиболее ранние сроки отнятия от груди (в среднем в 2 года) и приучения к самостоятельности (в среднем в 2 года 9 месяцев), а в семьях «мать—дитя» — наиболее поздние[4] (в среднем в таких семьях детей не отнимают от груди до трех лет и не начинают приучать к самостоятельности до 4,5 лет). Расширенные и полигамные семьи занимают промежуточное положение между этими двумя полюсами по обоим показателям.

Чтобы проверить гипотезу, мы должны задаться вопросом, имеют ли нуклеарные семьи (вне зависимости от практики ухода за детьми) более высокие показатели вины, чем семьи «мать—дитя»? Фактически это то, о чем писал Уайтинг: в 86% нуклеарных семей обнаружились высокие показатели ответственности за свою болезнь, в то время как среди семей «мать—дитя» таких было 14% (*Whiting*, 1959 *a*).

Трудно делать уверенные выводы на основании сравнительно небольшого круга культур, но похоже, что в этом случае структура семьи оказывает некоторое влияние на показатели чувства вины, даже без учета воспитательных практик.

---

[4] Возраст воспитания самостоятельности не следует смешивать со степенью снисходительности к ребенку, обсуждавшейся ранее. В семьях «мать—дитя» оба показателя низкие и более поздние.

Таким образом, оказывается: если характер, приписываемый божеству, напрямую зависит от практики ухода за детьми и только косвенно от структуры семьи, то на чувство вины влияет взаимодействие социальной структуры и практики воспитания. В той же работе (*Whiting*, 1959 *a*) было показано, что в моногамных обществах возраст отнятия от груди коррелирует с чувством ответственности за болезнь, чего нет в полигамных обществах, где существует тенденция к низким показателям вины вне зависимости от раннего или позднего отнятия от груди. На основании этого мы можем заключить, что возраст социализации может быть опосредствующим фактором между социальной структурой и магическими теориями происхождения болезни, но очевидно, что этот фактор не единственный.

Выше было показано, что сильная идентификация с матерью должна вызываться исключительным устройством сна матери и ребенка, что в свою очередь в сильной степени связано с полигамией. Однако в полигамных обществах чувство вины довольно низкое. Чтобы обойти это противоречие, Уайтинг (*Whiting*, 1959 *c*) доказал, что чувство вины произрастает из идентификации скорее с мужской, чем с женской ролью. Этот аргумент рождается из предположения, что «роль отца и вообще мужчин в некоторых обществах имеет тенденцию быть более карательной, суровой и не прощающей, чем роль матери или женщин вообще... Женщина вряд ли сможет призвать ребенка к порядку, когда он уклоняется от домашних обязанностей, она может сделать исключение, если ребенок болен, устал или расстроен».

Строгость социализации и негативная фиксация

Оценки строгости социализации в раннем детстве формируют следующий блок показателей воспитания детей, который мы рассмотрим. Эти оценки были сделаны Уайтингом и Чайлдом (*Whiting, Child*, 1953) на основании пяти типов поведения: орального, анального, сексуального, агрессии и зависимости. Предполагаемый результат строгой социализации — «негативная фиксация» (тревожная зацикленность) на типе поведения, подвергшемся наказанию.

Теория негативной фиксации базируется скорее на последствии конфликта, чем на стадиях психосексуального развития. Первоначально была выдвинута гипотеза, в соответствии с которой конфликт между навыками, усвоенными в младенчестве и затем подвергнутыми наказанию в процессе социализации, рождает устойчивую мотивацию, активизирующую взрослое поведение, неким образом связанное с конфликтом и, по-видимому, функционально имеющее защитную природу.

В качестве показателей фиксации авторы выбрали объяснения причин болезни и способов лечения. Предполагалось провести контент-анализ магических верований и способов лечения болезни в каждом обществе для каждого типа поведения. Для оценки строгости социализации в каждом типе поведения были рассмотрены следующие факторы: интенсивность и частота наказания; резкость перехода от поведения, свойственного младенчеству, к поведению, характерному для более старшего возраста; признаки эмоционального нарушения у ребенка[5].

Гипотеза фиксации в целом подтвердилась. Резкость отнятия от груди (оральная тревожность) была в сильной степени связана с «оральными объяснениями» болезни: убеждение, что болезнь вызвана принятием магически отравленной пищи или словесным заклинанием и чарами колдуна. Жесткость воспитания агрессии (тревожность агрессивной социализации), включающая вспыльчиво-раздражительное обращение, физическую и вербальную агрессию, порчу личных вещей и непослушание, была связана с объяснениями болезни через агрессию: ненависть или непослушание духам, яд (скорее впрыснутый, чем выпитый) и использование колдуном магического оружия. Суровость в приучении к самостоятельности связана с объяснениями болезни через зависимость: убеждение, что болезнь может быть вызвана «похищением души» или «духовным отравлением». Относительно двух других типов поведения гипотеза фиксации не подтвердилась. Строгость приучения к туалету не была связана с «анальными объяснениями» болезни, также как и строгость сексуального воспитания не была связана с «сексуальными объяснениями». Тем не менее, здесь есть неко-

---

[5] Следует заметить, что «возраст социализации» концептуально отличается от «строгости социализации». Другими словами, поздняя социализация не обязательно мягкая.

торое указание на то, что соответствующее избегание в этих системах поведения было использовано как способ лечения. Так, в обществах с суровым приучением к туалету практиковалось лечение, включающее мытье или очищение, строгое соблюдение обрядов чистоплотности (задержка позывов), а в обществах со строгим сексуальным воспитанием люди были склонны верить, что воздержание больного от сексуальных контактов дает терапевтический эффект.

В дополнение, как было отмечено выше, Стефенс выявил, что некоторые виды сексуального воспитания связаны с развитыми менструальными табу, а Айрес (*Ayres,* 1954) установил, что этот показатель воспитания детей связан с продолжительным табу на секс в период беременности. Каждый из этих фактов может быть рассмотрен как индикатор негативной фиксации.

Следующие варианты систем жизнеобеспечения рассматривались как связанные со строгостью социализации. Мёрдок и Уайтинг (*Murdock, Whiting*, 1951) отмечают, что в обществах с сестринской полигамией практикуется значительно менее резкое отнятие от груди, чем в обычных полигамных обществах. Моногамные общества располагаются между этими двумя полюсами и не очень значительно отличаются друг от друга. Авторы объяснили мягкое отнятие от груди в обществах с сестринской полигамией как результат кооперации между женами, являющимися сестрами. Строгость сексуального воспитания связана с полигамией. Только 15% обществ, являющихся моногамными или в которых не более 10% женщин состоит в полигамных браках, превышают средние показатели строгости сексуального воспитания, в то время как 73% обществ с высокой степенью полигамности практикуют строгое сексуальное воспитание.

Наконец, сильная связь между жесткостью воспитания агрессии и структурой семьи была показана в работе Уайтинга (*Whiting*, 1959 *b*). В представленном выше примере 29% расширенных семей превышают средние показатели жестокости наказаний. Нуклеарные семьи менее суровы в этом отношении — только 25% семей практиковали жестокие наказания. В полигамных семьях и семьях «мать—дитя» таких случаев было 61% и 46% соответственно. Беатрис Уайтинг (неопубликованные данные) в анализе расширенных семей в культуре зуни предположила, что выражение агрессии не может быть приемлемым в условиях про-

живания многих людей в тесном помещении. Как уже было отмечено, не существует систем жизнеобеспечения, на основе которых можно было бы предсказать жесткость привития навыков опрятности и самостоятельности. Тем не менее, нечто интересное, чем следует закончить, было сообщено мне С.С.Фордом. В работе одного из его студентов показано, что приучение к опрятности было более жестким в обществах, где принято использовать деревянные полы и коврики, чем в обществах с земляными полами и без ковров.

Другим методом оценки влияния практик воспитания детей на проективные системы является факторный анализ. Протро (*Prothro*, 1960) подверг данному анализу гипотезу фиксации Уайтинга и Чайлда (*Whiting, Child*, 1953). Первый фактор, который он назвал «агрессивно-ипохондрическим», включал с большими позитивными значениями показатели жестокости воспитания агрессии и все объяснения болезни и методов лечения, связанные с зависимостью. В этот фактор также вошли колдовство (с положительным значением) и страх перед духами (с отрицательным значением). Во второй фактор, названный «оральность—сексуальность» с высокими отрицательными показателями вошли изначальная снисходительность по отношению к зависимости и оральной системе и строгость сексуального воспитания. В него также вошли с большими положительными показателями объяснения болезни через зависимость и оральную систему, а также страх перед духами. В третьем факторе «независимость—анальность» с высокими позитивными нагрузками оказались жесткое и раннее привитие навыков опрятности, а с высокими негативными — раннее и суровое воспитание самостоятельности. Похоже, что единственным проективным измерением, связанным с этим фактором, являются методы лечения, основанные на отрицании зависимости и вошедшие в него с негативным весом.

Строгость социализации: проекция и замещение

Кросс-культурные исследования в целом интерпретируют верования в колдовство и ведовство как психологический механизм проекции и/или замещения. Изложу две точки зрения на этот механизм. Одна, вытекающая из теории

поведения, состоит в том, что страх перед колдунами возникает в обществах, где прямое выражение агрессии жестко подавляется и, следовательно, она должна быть либо приписана другим, либо оправдана своей направленностью против злых колдунов. Другой взгляд, проистекающий из психоаналитической теории, состоит в том, что колдовство подразумевает паранойю (личностную характеристику, вызванную сексуальным подавлением) и не лишено гомосексуальности. Уайтинг и Чайлд (*Whiting, Child*, 1953) установили, что колдовство служит важным объяснением болезни в обществах, где детей жестоко наказывают как за сексуальность, так и за агрессию. Тот факт, что строгость социализации этих двух типов поведения связана позитивной корреляцией, затрудняет разделение их влияния.

В работе Уайтинга (*Whiting,* 1959 *a*) представлены некоторые доказательства в пользу гипотезы сексуальной тревожности, но эти данные не слишком убедительны. Гораздо более предпочтительна другая интерпретация: существует влияние двух типов проекции. Различие между ними соотносимо с различиями между колдовством и ведовством, где первое — результат подавления агрессии, а второе ассоциируется с конфликтом в сексуальной сфере. Так, колдуны в своем большинстве — мужчины, а ведовство в этом смысле — преимущественно женская сфера деятельности.

Возможность проективной агрессии была показана Райтом (*Wright*, 1954), который провел контент-анализ народных сказок и показал, что в обществах, где детей строго приучают к контролю над агрессией, сказочный герой не бывает агрессивен по отношению к друзьям, но бывает — по отношению к чужим и врагам; чужой чаще, чем герой, становится объектом агрессии; герой не очень похож на победителя. Уайтинг и Чайлд (*Whiting, Child,* 1959) получили сходные данные. Общества, где строго воспитывают контроль за агрессией и верят, что духи могут вызывать болезнь, склонны представлять духов чаще в виде животных, чем в человеческом облике.

Системы жизнеобеспечения, связанные со строгой социализацией сексуальности и агрессии, уже были освещены: первая связана с полигамией, последняя — с расширенной семьей. Прямые связи между системами жизнеобеспечения и верой в колдовство отмечались в двух исследованиях. Бе-

атрис Уайтинг (*Whiting*, 1950), считающая функцию колдовства механизмом социального контроля, показала, что сильные верования в колдовство возникают в обществах с неразвитым механизмом социального контроля, где колдунов наделяют полномочиями вершить суд и исполнять наказания за преступление. Она также показала, что данная модель характерна чаще для малых, чем для больших обществ. Ле Вайн (*Le Vine,* 1960) выявил, что вера в колдовство характерна для обществ, где очень развита ревность между женами одного мужа. В трех восточно-африканских культурах, схожих по другим параметрам, предубежденность в отношении колдовства наиболее высока среди Луо, где жены живут в соседних домах, и практически отсутствует у Кипсигис, где жены обыкновенно живут в доме мужа. Он также пишет, что колдовство признается главной причиной болезни в 93% обществ с многоженством, в 60% с семьями «мать—дитя», в 53% с расширенными семьями и только в 36% обществ с нуклеарными семьями. Похоже, что модель общества, верящего в колдовство, такова: малая общность, где отсутствует формальная система социального контроля и существуют как полигамные семьи с жесткой социализацией сексуальности, так и расширенные семьи с жестким приучением к контролю над агрессией.

Приучение к самостоятельности и мотивация достижения

Мак-Клеланд и Фридман (*McClelland, Friedman*, 1952) представили кросс-культурные данные, подтверждающие гипотезу, что мотивация достижения развивается благодаря раннему и суровому привитию навыков самостоятельности. Мотивация достижения измерялась с помощью модифицированного метода типа теста тематической апперцепции (ТАТ), используемого для оценки образов мотивации достижения в сказках. Полученные оценки соотносились с показателями возраста и степени строгости приучения к самостоятельности, разработанными Уайтингом и Чайлдом (*Whiting, Child*, 1953). В обществах, практикующих раннее и жесткое приучение к самостоятельности, обнаружена сильная выраженность тенденции к проявлению образов мотивации достижения в сказках.

Чайлд, Сторм и Веров (*Child, Storm, Veroff*, 1958) также исследовали связь типов воспитания детей с образами мотивации достижения в сказках. Они использовали больший набор культур (исследование Макклеланда и Фридмана ограничивалось североамериканскими племенами) и получили явные негативные результаты. Достоверность связи была низкой, и различные мифологические эпизоды в одном и том же обществе выявили большие расхождения в образах достижения. Авторы отмечают курьезные факты: в обществах, практикующих строгую социализацию и наказание за достижение, сказки содержали более выраженные образы достижения, чем в обществах с какими-либо другими комбинациями методов воспитания. Они также отмечают, что позитивно окрашенное воспитание мотивации достижения в позднем детстве связано со сказочными образами лишь при неизменно присутствующем воспитании уверенности в себе. Их показатели образов достижения не были достоверно связаны с показателями Уайтинга и Чайлда, использованными в исследовании Мак-Клеланда и Фридмана.

Общая ранняя социализация, декоративное искусство и аскетизм

Тревожность, порождаемая общей социализацией (измерение, полученное в результате комбинации показателей по пяти типам поведения — *Whiting, Child*, 1953), имеет определенные последствия. Бэрри (*Barry*, 1957) сообщает, что в обществах, характеризующихся общей суровостью воспитания детей, декоративное искусство отличается сложностью форм, а Френдли (*Friendly*, 1956) показывает, что в таких обществах распространены аскетические похоронные обычаи. Однако связь систем жизнеобеспечения с общей социализацией еще не исследована. Фишер (*Fischer*, 1959) отмечает, что в сложности декоративного искусства находит отражение сложность социальной структуры. Он использовал показатели сложности художественного дизайна, предложенные Бэрри (*Barry*, 1957), и показатели сложности социальной организации, разработанные Мёрдоком (*Murdock*, 1957), и обнаружил, что наличие в обществе статусной дифференциации, основанной на имущественном положении, принадлежности к определенному социальному классу или

наследственности, приводит к усложнению дизайна в сравнении с обществами, где таковые различия отсутствуют или в случае лишь возрастных различий.

Другой общий показатель строгости социализации в раннем детстве предложен в исследовании Бэрри, Бэкона и Чайлда (*Barry, Bacon, Child*, 1957). Это измерение, названное «тревожностью перехода», представляет собой оценку степени давления на ребенка в период его перехода из младенчества в детство. Этот показатель позитивно (хотя статистически и не значимо) связан с показателем тревожности общей социализации Уайтинга и Чайлда (*Whiting, Child*, 1953). Уайтинг и соавт. (неопубликованные данные) пишут, что в обществах с нуклеарной семьей этот показатель особенно высок по сравнению с обществами с расширенной семьей. Уже отмечалось, что в обществах с нуклеарными семьями приучение к самостоятельности начинается рано. Теперь представляется, что нуклеарные семьи также отличаются большей общей строгостью воспитания, возможно потому, что сильное давление на детей в направлении самостоятельности необходимо для того, чтобы родители могли свободно заниматься своими делами.

Социализация в позднем детстве

Развернутый анализ представлений о социализации в период позднего детства содержится в исследовании Бэрри, Бэкона и Чайлда (*Barry, Bacon, Child*, 1957). Эти представления касаются способов привития детям обязательности, ответственности, уверенности в себе, хороших манер и общей самостоятельности наряду с воспитанием мотивации достижения. Каждый из этих видов поведения независимо оценивается по следующим показателям: общее давление на ребенка, суровость наказания за непослушание, трудность прививаемых навыков, количество конфликтов и частота правильных реакций.

Бэрри, Бэкон и Чайлд (*Barry, Bacon, Child*, 1957), отдельно оценивавшие по данным шкалам мальчиков и девочек, выявили значительные различия в их воспитании: на девочек оказывается сильное принуждение в направлении хороших манер, обязательности и ответственности, на мальчиков — в направлении мотивации достижения и уверенности в

себе. Авторы не связывают эти различия с какой-либо из проективных систем, но отмечают, что бóльшие различия в воспитании полов наблюдаются в обществах, где охотятся на крупных животных, выращивают злаки, а не корнеплоды, содержат крупный молочный скот, незначительно или вообще не занимаются рыболовством, ведут кочевой, а не оседлый образ жизни и широко практикуют многоженство. Авторы объясняют свои результаты тем, что различия в половом воспитании необходимы в условиях, требующих большой физической силы или моторных навыков, а также в условиях большой семьи, требующей высокой степени кооперации.

Ламберт, Триандис и Вулф (*Lambert, Triandis, Wolf*, 1959) в обсуждавшемся выше исследовании, посвященном образу божества, отметили, что сверхъестественные силы считаются более агрессивными в тех обществах, где на мальчиков оказывается сильное давление в направлении уверенности в себе и независимости. Они выявили еще более сильную связь с комбинированным показателем принуждения по всем шести видам поведения: манеры, обязательность, уверенность в себе, мотивация достижения, ответственность и общая самостоятельность. Интересно, что для объяснения этой связи авторы предложили обратную причинную зависимость: вера в агрессивных богов требует воспитывать детей самостоятельными и уверенными в себе, чтобы они могли, став взрослыми, совладать с жестоким миром.

Бэкон, Чайлд и Бэрри (неопубликованные данные) обнаружили, что в обществах, жестоко наказывающих своих подросших детей за необязательность, безответственность, отсутствие уверенности в себе и мотивации достижения, высок процент воровства. Они также обнаружили высокий процент воровства в обществах с низкой степенью снисходительности к детям и резким отнятием от груди и объяснили эти данные как реакцию на эмоциональную депривацию в младенчестве и детстве. Довольно интересно, что эти виды тревожности, за исключением резкого отнятия от груди, не связаны с частотой преступлений против личности.

Бэрри, Чайлд и Бэкон (*Barry, Child, Bacon*, 1959) отмечают некоторые интересные связи между прессингом социализации в позднем детстве и различными аспектами системы жизнеобеспечения, в данном случае — общей экономикой. Они пишут: «Рассматривая отношение экономики к роли взрослого и, следовательно, к воспитанию ребенка, мы

предположили, что, возможно, наибольшее значение имеет степень усилий и забот, требуемых для добычи пропитания». Чтобы проверить эту гипотезу, авторы разделили общества на четыре категории по степени вовлеченности их членов в добывание пищи. Поскольку пища «на копытах» требует максимальной степени заботы, постольку общества, в наибольшей мере зависимые от животноводства, расположились в верхней точке этой шкалы. Нижняя точка шкалы досталась охотничьим и рыболовным обществам. Между этими полюсами располагались еще две градации (сверху вниз): общества, зависящие только от земледелия, и общества, основанные на комбинации земледелия, охоты и рыболовства.

Сравнивая крайние точки шкалы, то есть животноводство с охотой и рыболовством, авторы показали, что общества с высокой степенью вовлеченности в добывание пищи оказывают сильное давление на своих детей в направлении ответственности и обязательности и имеют низкие показатели в акцентировании мотивации достижения (у девочек и мальчиков), независимости (у мальчиков) и уверенности в себе (у девочек). Затем они сконструировали общий показатель, который назвали «принуждение в направлении послушания против упрямства» путем добавления показателей обязательности и ответственности и вычета из этой суммы общего показателя мотивации достижения и уверенности в себе. Связь этого общего показателя со способами добывания пропитания представлена в таблице 2.

Таблица 2

Связь между принуждением к послушанию и шкалой экономики пропитания[v]. В скобках указано количество обществ в каждой категории

Экономика пропитания	Процент послушания выше среднего	
Животноводство	83%	(24)
Только земледелие	93%	(15)
Земледелие, охота, рыболовство	33%	(18)
Охота и рыболовство	14%	(22)

[v] По данным Бэрри, Чайлда и Бэкона (*Barry, Child, Bacon*, 1959).

Следует заметить, что наивысшие пункты по шкале экономики (животноводство и земледелие) в большей степени представлены культурами Африки, и, возможно, принуждение к послушанию — это особенность африканской культуры. Тогда указанная связь ошибочна. Однако если все африканские культуры исключить из выборки, связь между экономикой пропитания и принуждением к послушанию все еще будет сильной; высокая степень принуждения к послушанию будет представлена следующими величинами в соответствии со степенью сложности добывания пищи: 70, 90, 33 и 14%. Таким образом, связь, хотя и уменьшается, все же остается еще очень значимой.

Прямая связь между экономикой пропитания и верой в агрессивность богов не установлена, но Бэкон, Чайлд и Бэрри (неопубликованные данные) указывают, что эта шкала не связана с частотой краж. Таким образом, здесь опять фактор воспитания представляется необходимой связующей нитью между системой жизнеобеспечения и проективными системами. Следует заметить, что Д'Андраде, используя шкалу экономики пропитания, сущностно сходную с описанной выше, нашел, что данный аспект системы жизнеобеспечения напрямую предсказывает такое проективное измерение, как боязнь сновидений, но это никак не было связано с практикой воспитания.

Обсуждение

Главная гипотеза о том, что личность может служить посредником между системой жизнеобеспечения и проективными системами культуры, поддерживается данными многочисленных кросс-культурных исследований. Тем не менее, это может привести к преувеличению важности личностных процессов, обусловленных способами воспитания детей, как интегративного фактора культуры. Следует заметить, что и Уолас и Д'Андраде пишут, что личности присущи культурные реакции, обусловленные не практикой воспитания, а скорее физиологическими процессами или социальной структурой. Однако кажется очевидным, что экономические факторы и социальная структура часто оказывают детерминирующее влияние на практику воспитания, а она в свою очередь часто оказывает обусловливающее и прогно-

зируемое влияние на магические верования, ритуалы, формы искусства, табу и даже уровень преступности.

Направление причинной связи, разумеется, будет вечной проблемой для кросс-культурных исследований. Почему нельзя предположить, что проективные системы обусловливают воспитательную практику, а та влияет на системы жизнеобеспечения? Такое предположение вполне могло бы быть высказано во многих исследованиях, описанных выше. Это важный вопрос, но он выходит за рамки данного обзора. Принятая мной позиция состоит в том, чтобы соглашаться с предположениями о направлении причинной связи, сделанными авторами рассматриваемых работ.

Рассмотрение описанных выше материалов позволяет выявить некоторые модели. Во-первых, там, где аспекты систем жизнеобеспечения могут быть разнесены по отдельным категориям (например, домоустройство, форма брака, проживание, базовая экономика пропитания и т.д.), некоторые из этих категорий могут оказывать детерминирующее влияние на воспитание, в то время как другие категории в той же самой системе жизнеобеспечения могут такого влияния не оказывать. Некоторые примеры этих различий можно найти в описанных результатах исследований. <...> Однако связь со структурой семьи очевидна. Расширенные и полигамные семьи детерминируют большую снисходительность к ребенку, а нуклеарные семьи — нет. Семьи «мать—дитя», согласно тесту «границ уверенности» (*Hald*, 1952), почти детерминируют низкую степень снисходительности, но связь не достигает 5% порога достоверности. Таким образом, если человеку сказать, что для данного общества типичны расширенные или полигамные семьи, он может выиграть пари (даже при неравных условиях), что здесь к детям относятся с большой снисходительностью, но если ему скажут, что для общества типична нуклеарная семья, ему лучше воздержаться от пари. Вероятно, что это разделение культурных категорий на детерминирующие и не детерминирующие можно отнести не только к воспитанию детей, но и к другим характеристикам культурной интеграции, и данное разделение полезно иметь в виду при описании моделей культуры.

На основании этого обзора можно сделать второй общий вывод. Он относится к типологии разнообразных способов, с помощью которых личностные факторы могут служить ин-

теграции культуры. Наилучшим образом эти типы могут быть показаны схематически. На приводимых ниже схемах *Ж* означает варианты систем жизнеобеспечения, *В* — воспитательные практики, предположительно влияющие на личность, а *П* — варианты проективных систем. Направление стрелок указывает на предполагаемое направление причинной связи.

Наиболее общий тип показан на рисунке 1. Здесь предполагается, что некоторые особенности системы жизнеобеспечения влияют на практику воспитания детей, а эта практика обусловливает особенности проективных систем, но при этом нет прямого детерминирующего влияния системы жизнеобеспечения на особенности проективной системы.

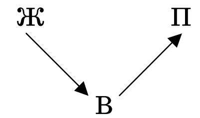


Рисунок 1. Посредничество

Иллюстрацией данной модели может быть связь между структурой семьи, снисходительностью к детям и образом божества: в случае расширенной семьи можно предсказать большую снисходительность к детям, а на ее основе можно предсказать невысокий страх перед духами, но напрямую структура семьи не связана со страхом перед духами.

Другая важная модель показана на рисунке 2. Здесь подразумевается ситуация, когда ни особенности системы жизнеобеспечения, ни практика воспитания детей по отдельности не обусловливают конкретную особенность проективной системы, но взятые вместе — оказывают на нее влияние. Например, на основании возраста, в котором ребенка отнимают от груди, можно предсказать уровень вины в моногамных, но не в полигамных культурах.

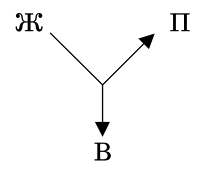


Рисунок 2. Взаимодействие

Более вероятно, что намного больше примеров такого рода может быть открыто, когда исследования в данной области станут более тонкими.

Модель, показанная на рисунке 3, предполагает прямой результат влияния системы жизнеобеспечения на некоторые аспекты проективной системы.

Ж ⟶ П

В

Рисунок 3. Давление на взрослых

Данный тип не рассматривался в этом обзоре, но есть исследование Филда (*Field*, 1960), в котором показано, что алкоголизм связан с билатеральным снижением, но ни одна из систем воспитания, описанная выше, не может служить хорошим примером этого типа влияния.

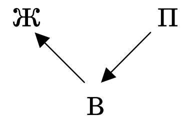


Рисунок 4. «Обратная» причинность

Модель, изображенная на рисунке 4, указывает на предположение причинной связи между воспитанием и особенностями проекции, направление которой противоположно тому, в котором она описывалась в исследованиях, включенных в данный обзор. Единственный вариант этой модели отмечался в исследовании Ламберта с соавторами (*Lambert, Triandis, Wolf*, 1959), где воспитание уверенности в себе и самостоятельности интерпретировалось скорее как следствие, чем как причина верований в агрессивность богов.

Кросс-культурные исследования личности как фактора, опосредствующего интеграцию культуры, хорошо стартовали, но им еще предстоит пройти довольно долгий путь. Количественная оценка воспитательных практик далека от удовлетворительной отчасти из-за неадекватности этнографических отчетов, а отчасти вследствие малой вероятности того, что показатели, выбранные исследователями (*Barry, Bacon, Child*, 1957; *Whiting, Child*, 1953), —

это нечто большее, чем первое приближение к наиболее важным измерениям личностного развития. В этом обзоре было показано, что кросс-культурное исследование только подошло к сложной проблеме изучения результатов взаимодействия ряда переменных, действующих воедино, и от этого подхода следует ожидать интересных результатов в ближайшем будущем.

Литература

Ayres B.C. Personality determinants of food and sex taboos during pregnancy: Typescript, Doctoral dissertation. Cambridge, 1954.

Anthony A.S. A cross-cultural study of factors relating to male initiation rites and genital operations: Typescript, Doctoral thesis. Cambridge, 1955.

Bacon M.K., Child I.L., Barry H. A cross-cultural study of crime in pre-literate societies: Typescript.

Barry H.A. Relationships between child training and the pictorial arts // Journal of Abnormal and Social Psychologycal. 1957. Vol. 54.

Barry H.A., Bacon M.K., Child I.L. A cross-cultural survey of some sex differences in socialization // Journal of Abnormal and Social Psychologycal. 1957. Vol. 55.

Barry H.A., Child I.L., Bacon M.K. Relation of child to subsistence economy //American Anthropologist. 1959. Vol. 61 (1).

Benedict R. Patterns of culture. Boston, 1934.

Blalock H.M. Correlational analysis and causal inferences // American Anthropologist. 1960. Vol. 62 (4).

Burton R.V., Whiting J.W.M. The absent father: effects on the developing child: Paper presented at American Anthropological Association Meeting, September, 1960.

Child I.L., Storm T., Veroff J. Achievement themes in folktales related to socialization practices // Motives in fantasy, action and society. New York, 1958.

Field P.B. A new cross-cultural study of drunkenness // Society, culture and drinking patterns. New York, 1960.

Fischer J.L. Art styles and cultural cognitive maps: Paper presented at American Anthropological Association Meeting, Mexico City, December, 1959.

Friendly J.P. A cross-cultural study of ascetic mourning behavior: Typescript, Honors Thesis. Cambridge: Radcliffe College, 1956.

Ford C.S. A comparative study of human reproduction // Yale University Publications in Anthropology. 1945. № 32.

Hald A. Statistical tables and formulas. New York, 1952.

Kardiner A., Linton R. The individual and his society. New York, 1939.

Kardiner A. The psychological frontiers of society. New York, 1945.

Lambert W.W., Triandis L., Wolf M. Some correlates of beliefs in the malevolence and benevolence of supernatural beings: A cross-cultural study // Journal of Abnormal and Social Psychologycal. 1959. Vol. 58 (2).

Le Vine R.A. Witchcraft and marital relations in East Africa: a controlled comparison: Paper presented at American Anthropological Association Meeting. Minneapolis (Minnesota), 1960.

McClelland D.C., Friedman G.A. A cross-cultural study of the relationship between child-training practices and achievement motivation appearing in folk tales // Readings in Social Psychologycal Journal. 1952. P. 243—249.

Mead M. Coming of age in Samoa. New York, 1928.

Mead M. Sex and temperament in three primitive societies. New York, 1935.

Murdock G.P. World ethnographic sample //American Anthropologist. 1957. Vol. 59.

Murdock G.P., Whiting J.W.M. Cultural determination of parental attitudes: the relationship between the social structure, particularly family structure and parental behavior // Problems of infancy and childhood. New York, 1951.

Prothro E.T. Patterns of permissiveness among preliterate peoples // Journal of Abnormal and Social Psychologycal. 1960. Vol. 61.

Roberts J.M., Bush R.R., Arth M. Dimensions of mastery in games. Ford Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences. Mimeographed. Stanford (Calif.), 1957.

Spiro M.E., D'Andrade R.G. A cross-cultural study of some supernatural beliefs //American Anthropologist. 1958. Vol. 60.

Stephens W.N. The oedipus complex: cross-cultural evidence. Glencoe (Ill.): The Free Press.

Whiting B.B. Paiute sorcery // Viking Fund Publications in Anthropology. New York, 1950.

Whiting J.W.M. Sorcery, sin and superego: A cross-cultural study of some mechanisms of social control // Symposium on motivation. University of Nebraska Press, 1959 *a*.

Whiting J.W.M. Cultural and sociological influence on development // Maryland child growth and development institute. June 1—5, 1959 *b*.

Whiting J.W.M. The male and female conscience: Paper presented at American Psychological Association Meeting. September. Cincinnati, 1959 *c*.

Whiting J.W.M. Social structure and identification / Mona Bronfman Sheckman Lectures delivered at Tulane University. New Orleans (Louisiana), 1960 *a*.

Whiting J.W.M. Resource mediation and learning by identification // Personality development in children. Texas: University of Texas Press, 1960 *b*.

Whiting J.W.M., Antonovsky M.F., Chasdi E.M., Aures B.C. The learning of values // Peoples of Rimrock: Final Report of the Harvard Values Study. Manuscript. Vol. I.

Whiting J.W.M., Child I.L. Child training and personality. New Haven, 1953.

Whiting J.W.M., Kluckhohn R., Anthony A.S. The function of male initiation ceremonies at puberty // Readings in Social Psychologycal. New York, 1958.

Whiting M.G. A cross-cultural nutrition survey of 118 societies representing the major culture areas of the world: Unpublished Ph.D. thesis, Harvard School of Public Health.

Wright G.O. Projection and displacement: a cross-cultural study of folk-tale aggression // Journal of Abnormal and Social Psychologyca. 1954. Vol. 49.

О РАБОТАХ ДЖОРДЖА ДЕВЕРО*

Дж. Деверо

От тревоги к методу в науках о поведении

«От тревоги к методу в науках о поведении» (*Devereux*, 1967) — это в подлинном смысле моя первая книга. Одна из ключевых теорий (глава 22) была сформулирована в 1931 году, а бо́льшая часть текстов была начерно написана в Индокитае (1933—1935 гг.). Эти факты опровергают сделанное в рецензии Прайс-Уильямса (*Price-Williams*, 1968) замечание, что некоторые выраженные в книге взгляды не вполне новы. Замечу, что он *не* приводит примеров этих, как он утверждает, «не слишком новых» взглядов. Я считаю, что даже сегодня эта книга радикально новаторская, хотя ей пришлось ждать публикации почти сорок лет.

Изложение этой книги я ограничу цитатами из ее раздела «Аргументы», к которым мне нечего добавить.

Контрперенос — самый фундаментальный факт в науках о поведении, потому что информацию, извлекаемую путем анализа переноса, обычно можно получить и другими средствами, а информацию, извлекаемую путем анализа контрпереноса, — нельзя.

---

* *Devereux G.* The works of G. Devereux // The Making of Psychological Anthropology / G.Spindler (Ed.). Berkeley: University of California Press, 1980. P. 373—406.

Научное исследование человека (*1*) осложняется частичным совпадением объекта и наблюдателя, (*2*) что требует анализа как природы обоих, так и разделяющей их границы; (*3*) следует компенсировать *парциальность* коммуникации между объектом и наблюдателем на *сознательном* уровне, но (*4*) избегать искушения компенсировать *полноту* коммуникации между объектом и наблюдателем на *бессознательном* уровне, (*5*) что вызывает тревогу и, следовательно, также реакции контрпереноса, (*6*) искажая восприятие и интерпретацию данных и (*7*) продуцируя контрпереносное сопротивление, выдающее себя за методологию, которая вызывает дальнейшие своеобразные искажения. (*8*) Так как существование наблюдателя, его наблюдательская активность и его тревоги (даже при самонаблюдении) порождают искажения, которые невозможно устранить не только технически, но и логически, (*9*) любая эффективная методология наук о поведении должна относиться к этим искажениям как к наиболее значимым и характерным данным поведенческих исследований и (*10*) использовать субъективность, присущую всем наблюдениям, в качестве магистрального пути к истинной, а не фиктивной объективности, (*11*) которая должна определяться скорее через то, что реально возможно, чем через то, что «должно быть». (*12*) Игнорируемые или отметаемые посредством контрпереносных сопротивлений, маскирующихся под методологию, эти «нарушения» становятся источником неконтролируемой ошибки, но, (*13*) воспринимаемые как базовые и характерные данные поведенческой науки, они более валидны и эвристичны, чем исходные факты любого другого типа.

Вкратце: данные поведенческой науки вызывают тревогу, отражаемую посредством псевдометодологии, инспирируемой контрпереносом; этот маневр лежит в основе почти всех дефектов поведенческой науки.

Наилучший и, быть может, единственный способ достижения простоты, соответствующей фактам, заключается в том, чтобы относиться к самим трудностям как к фундаментальному факту, который надо не обходить стороной, а максимально использовать, не отмахиваться от него, а эксплуатировать в качестве объяснения более простых, *по-видимому*, данных.

Каждый из этих фильтров, «корректируя» некоторые искажения, вызванные субъективностью, продуцирует свои собственные специфические — и обычно не распознанные — искажения. Даже невидимый наблюдатель должен в конце концов сказать: «И это я воспринимаю». Более того, в какой-то момент он должен также сказать: «Это означает, что...». Технически это «решение», и фундаментальным фактом является то, что «теория игр» не может давать решений; она может только определить последствия и оценить их вероятность. Решение — которое в науке заключено в словах «Это значит, что...» — все еще принимают специалисты поведенческой науки в понятиях той же субъективности и в ответ на те же тревоги, с которыми они оказываются лицом к лицу, когда не используют никаких фильтров. Итак, я не отстаиваю уничтожение фильтров, я только призываю к уничтожению иллюзий, будто бы они устраняют всю субъективность и полностью нейтрализуют тревогу. Они этого не делают, они только слегка *перемещают* точку водораздела между объектом и наблюдателем и *откладывают* точный момент, в который появляется субъективный элемент (решение). Ученому следует прекратить подчеркивать исключительно свое манипулирование объектом и постараться понять также (а иногда и в первую очередь) себя как наблюдателя. Объект, наиболее способный к проявлениям поведения, пригодного для научного использования, — это сам наблюдатель.

Изучение не объекта, а наблюдателя дает нам доступ к *сущности ситуации* наблюдения.

Таким образом, в науке о поведении фигурируют три вида данных: *1*) поведение объекта; *2*) «нарушения», порождаемые существованием и наблюдательской активностью наблюдателя; *3*) поведение наблюдателя (его тревоги, защитные маневры, исследовательская стратегия, «решения»), отождествляющего собственные смысловые атрибуции с наблюдением.

В последних главах этой книги я показываю, как ситуации, обычно воспринимаемые в качестве «барьеров», можно использовать в качестве «мостиков». Поведенческая наука станет простой, когда начнет относиться к собственным реакциям ученого на свои материалы и свою работу как к наиболее фундаментальным из всех своих данных. До тех пор у нас будет только иллюзия простоты. <...>

Очерки по этнопсихиатрии

«Очерки по общей этнопсихиатрии» (*Devereux*, 1970) — это сборник, составленный из шестнадцати моих статей, опубликованных в 1939—1966 годах, и представляющий мою базовую теорию этнопсихиатрии.

В главе 1 я провожу принципиальное различие между «нормальностью» (здоровой психикой) как психиатрическим понятием и «приспособлением» (адаптацией) как понятием социологическим. В патологическом обществе нормальный человек может быть плохо приспособлен, а аномальный — хорошо. Используемое мною понятие нормальности — это понятие Фрейда, дополненное адекватностью сублимаций и способностью к непрерывному творческому приспособлению без утраты ощущения собственной непрерывности (не-оппортунизм).

В бессознательной части этнической личности содержится то, что человек подавляет под нажимом культуры; в идиосинкразическом бессознательном содержится то, что человек подавляет под нажимом его собственных нестандартных субъективных переживаний. Травма случается тогда, когда у индивидуума нет ресурсов, позволяющих ему совладать с ситуацией, или нет доступа к предоставляемым культурой защитам. Этнический характер — это продукт родительских психологических установок, а не методов воспитания ребенка (см. также главу 14). Я выделяю четыре типа этнопсихиатрических личностных расстройств: *1*) типичные расстройства, связанные с социальной структурой; *2*) этнические расстройства, связанные с культурными моделями (*pattern*) группы; *3*) священные болезни шаманического типа и *4*) идиосинкразические расстройства.

В главе детально опровергается утверждение, что приспособленность шамана является доказательством его психического здоровья; эта ошибочная теория порождена неумением разграничить простые (ошибочные) верования и опирающиеся на них патологические переживания (трансы, видения и др.).

Этнические расстройства в значительной степени структурируются культурой и обладают большим культурным весом, но тем не менее это те же линтоновские «модели плохого поведения», которые лежат в основе симуляции. Важно отметить, что этнические расстройства всегда иска-

жают этническую личность. Известны весьма специфические процедуры для произвольного включения приступов этнических расстройств.

Типичные расстройства — это продукты изъянов, присущих социальной структуре (подробнее об этом говорится в главе 9).

Конфликт, лежащий в основе идиосинкразических расстройств, атипичен для культуры, поэтому она не дает ни защит от него, ни «моделей плохого поведения» для его социализации.

В главе 2 я пишу, что поведение является результатом структурированного отбора определенных моделей, пригодных для его осуществления, и структурированного отвержения моделей, которые *не* должны осуществляться. Все поведение может быть проанализировано в четырех аспектах: биологическом, опытном, культурном и невротическом.

Мой подход также позволяет классифицировать расстройства на основе способов обращения с культурным материалом.

1. Нормальность: культурные материалы, известные как идущие извне, используются и переживаются актуальным способом; они интернализуются, несмотря на признание их внешнего происхождения.

2. Незрелость: внешнее происхождение культуры признается, но составляющие ее материалы оцениваются и используются исторически и/или хронологически устаревшим способом (король=босс=отец).

3. Невроз: культурные материалы признаются как идущие извне, но их смысл перемещается с уровня психосексуального созревания, которому он принадлежит, на не соответствующий уровень (например, невротичная женщина воспринимает коитус как ситуацию нянченья).

4. Психоз: внешнее происхождение культурных материалов уже не признается, а приписываемые им значения субъективны и психотичны (например, туалет=трон).

5. Психопатия: психопат осознает внешнюю природу культуры, но не лоялен к ней, хотя специализируется на использовании культурной лояльности *других* в личных целях.

Глава 3 касается «социального негативизма». Чтобы быть в состоянии снизить напряжение, симптом должен расходиться с культурными требованиями. Все симптомы — это псевдоиндивидуальные решения метаиндивидуальных

проблем. «Социальный негативизм» — мое ключевое теоретическое понятие. (Написанная в 1940 году, до того, как возникло понятие «контркультура», эта глава кажется почти пророческой.)

В главе 4 я продолжаю развивать мысль, на которой остановился Ференци (*Ferenczi*) в работе «Путаница языков между взрослыми и ребенком» («Confusion of Tongues Between Adults and the Child»), которую ультраортодоксы считают противоречивой. С одной стороны, я рассматриваю метаязык, а с другой — расхождение между тем, что имеет в виду ребенок, и тем, что думают взрослые о том, что имеет в виду ребенок. Особое внимание обращаю на сознательные и бессознательные отказы от понимания. Я различаю: *1*) *детски непосредственного* (*childlike*) ребенка — законченный образец юного организма в рамках психобиологических норм, но незавершенный образец взрослого в рамках социокультурных норм; *2*) *ребячливого* (*puerile*) ребенка — незавершенный и искаженный юный организм в рамках психобиологических норм, но завершенный образец ребенка в социокультурном отношении. Бóльшая часть так называемой детской психологии представляется порочным кругом: общество культивирует *ребячливого* ребенка и затем рассматривает его как образец «естественного» (*детски непосредственного*) ребенка.

В качестве дополнительного соображения замечу, что аутентичный психоанализ должен в равной мере отвергать как палеопсихологию и понятие «предпрограммированного человека» Эйбла-Эйбесфельда, так и избыточный психологизм сторонников безграничной обусловленности.

В главе 5 я показываю, что приписываемые младенцу клейнианские (поддельные) каннибалистские желания на самом деле являются проекциями на ребенка *подлинных* текнофагических импульсов взрослых.

В главе 6 я подвожу клиническую базу под изложенную в другом месте (*Devereux*, 1953 *b*) позицию, что Эдипов комплекс не врожденное образование, а лишь реакция на родительские комплексы Лая и Иокасты. Далее я клинически обосновываю утверждение, что перерастание Эдипова комплекса подразумевает по меньшей мере воображаемый мстительный гомосексуальный триумф над отцом (и в мифе, и в комплексе Лая есть агрессивные гомосексуальные компоненты).

В главе 7 я провожу различие между невротическим преступлением и преступным поведением. Постулирую, что преступник-психопат не «одержим инстинктом», а «одержим сверх-*Я*». Подтверждаю взгляды Фрейда на невроз, перверзию и преступность как на явления, разные по своей природе.

В главе 8 показываю, что сексуальная делинквентность молодых девушек в пуританском обществе понимается неверно. Поведение таких девушек не сексуально, а антисексуально (мазохистски-регрессивно). Они не «естественны» ни как зрелые, ни как юные женщины (ни социологически, ни психологически), они «ребячливы» (см. главу 4). Навязчивое отвержение взрослыми подростковой сексуальности буквально учит этих девушек наиболее эффективному способу раздражения взрослых. Короче говоря, юная сексуально делинквентная девушка — карикатура на пуританина; ее можно вылечить, если не поощрять ее ненависть к сексуальности (мазохизм), а учить любить; только это способствует самоуважению.

В главе 9 я предлагаю *возможную* социологическую теорию шизофрении. Одна из причин шизофрении — дезориентация в типе общества, которое, во-первых, слишком многообразно, чтобы его можно было увидеть как целое, и, во-вторых, структурировано на многих разных уровнях абстракции, что делает ненужной ориентацию посредством экстраполяции (метода рассуждения, предпочитаемого шизофреником). В другом месте (*Devereux*, 1959) я показал, что странность шизофренического мышления логически коренится в парадоксальных переключениях с одного уровня абстракции на другой.

В главе 10 я рассматриваю шизофрению как этнический психоз западных культур и показываю, что эти культуры систематически насаждают шизоидную модель. Они поощряют отчужденность и гипореактивность, недостаток аффекта в сексуальной жизни (частичность или дробность вовлеченности), дереализацию (стирание границ между реальным и воображаемым), инфантилизм, фиксацию, регрессию (включая «момизм») и деперсонализацию.

Таким образом, шизофреника, живущего в шизоидном обществе, вылечить очень трудно. Я также отрицательно оцениваю *логику*, лежащую в основе нынешних попыток отыскать органическую основу шизофрении. Если и прово-

дить такие исследования, в них надо стараться определить, какая часть людей с органическими нарушениями является *также* (вдобавок) шизофрениками. Замечено, что, вследствие изменения менее развитых культур под влиянием более развитых, шизофрения быстро распространяется в так называемых развивающихся странах, где раньше ее не существовало.

В главе 11 я исследую невротическую усталость. Дикие животные не в состоянии выдержать тяжелую непрерывную работу, которую могут выполнять специально отобранные домашние животные. Древние рабы на рудниках были почти первыми людьми, вынужденными напряженно и непрерывно работать. Чрезмерная усталость (например, от неистовых ритуальных танцев) вызывает разновидность опьянения, возможно, вследствие биохимической самоинтоксикации. Так же для некоторых невротиков оргазм в основном является снотворным средством, а удовольствие от полового акта — побочным эффектом. По аналогии, сновидение вполне может быть средством достижения глубокого (дающего отдых) сна. Поэтому я делю снотворные средства на два класса: те, которые помогают видеть сны так, чтобы человек мог заснуть, и те, что заставляют человека заснуть, чтобы он мог видеть сны.

В некоторых случаях невротическая усталость носит очевидно предвосхищающий характер. Она предвосхищает усталость, которую человек испытывал бы, если бы на самом деле выполнил ту работу, которую от него ожидают. Я отдаю себе отчет в том, что эта теория невротической усталости охватывает только несколько аспектов изучаемого явления.

В главе 12 я обсуждаю мазохистский шантаж на культурном уровне. Некоторые группы разрушают свою собственность, чтобы «заставить прибыть Карго». Некоторые невротичные взрослые остаются беспомощно зависимыми от своих родителей, чтобы заставить их быть «бессмертными» и никогда не прекращать свою поддержку.

В главе 13 я излагаю общую теорию диагностического процесса. Ключевое представление состоит в том, что диагноз подразумевает не *негативные* данные (*X не*-нормален), а *позитивные* (*X да*-болен, *да*-безумен). Диагностический процесс включает несколько шагов: *1*) во мне (в тебе) присутствует своеобразие; *2*) это касается целителя; *3*) это каса-

ется психологического целителя. Последнее допущение сильно угрожает «*Я*», так как предполагает, что в самой сердцевине «*Я*» человека есть изъян.

Часто верят в то, что психологическое расстройство заразно: предполагается, что дидактический психоанализ позволяет аналитику не только погрузиться в глубины бессознательного, но и выбраться из них невредимым. Обычная защита от мысли о психологическом расстройстве состоит в попытке представить нарушение как периферическое для «*Я*» («Я был околдован» или «Я просто съел что-то»). Подлинная цель некоторых психологических симптомов заключается в том, чтобы просигналить, что человек «сумасшедший», а не, например, «преступник». Короче говоря, любой диагноз формулируется с точки зрения соответствия «своеобразного поведения» маргинальной модели, но никогда — с точки зрения отклонения от нормы. Следовательно, ни статистические методы, ни позиция культурного релятивизма не могут решить проблему нормальности и аномальности.

В главе 14 я пишу, что для многих обществ характерна вера в патогенные сновидения. Этнопсихиатр может назвать сновидение «патогенным», только если культура сновидящего определяет *природу* связи между сновидением и болезнью и рассматривает эту связь как *причинную*. Если это не так, можно говорить только о пророческих, симптоматичных, патогномичных, аутоскопичных и т.д. сновидениях. Прояснить это определение могли бы систематические описания «примитивных» (народных) теорий сновидений, но такие описания отсутствуют.

В главе 15 я говорю, что культурные факторы играют роль даже в психоаналитической терапии. Культура и человеческая душа возникают одновременно. Обе являются родовыми характеристиками человека. Большинство личностных расстройств включает некоторую *де*дифференциацию и *де*индивидуализацию, то есть оскудение личности. Аномальное поведение, которое трудно понять в социокультурных терминах, легко уяснить в терминах психиатрических.

Я различаю три вида психотерапии: *1*) интракультурную — пациент и терапевт принадлежат к одной культуре; *2*) интеркультурную (кросс-культурную) — пациент и терапевт принадлежат к разным культурам, но терапевт знаком с культурой пациента, и *3*) метакультурную (экс-транскультурную) — пациент и терапевт принадлежат к разным куль-

турам; терапевт не знаком с культурой пациента, но понимает природу культуры вообще[1].

Терапевт должен быть аффективно и культурно нейтральным; он не должен позволять своему интересу к культуре пациента заслонять его терапевтические цели. Иначе пациент будет «кормить его антропологическими лакомствами», играющими роль отвлекающего маневра типа «сопротивления красной селедки» (например, пациент-египтолог у Фрейда). Можно не нарушать правило, согласно которому сначала следует интерпретировать то, что ближе всего к сознанию, но нужно помнить, что культура пациента может определять, какой из нескольких смыслов его поведения на самом деле ближе всего к *его* сознанию.

В метакультурной психотерапии появляются особые сложности. Используя незнание терапевтом его культуры, пациент может искажать реальное значение тех культурных элементов, которые он упоминает в ходе своего лечения. В случаях с пациентами, представляющими собой аккультурированных туземцев, иногда трудно определить, интерпретировать ли данный элемент с точки зрения аборигенской или современной культуры. Подсказкой здесь может послужить способ обращения больного с культурными материалами (глава 2).

В главе 16 я исследую психоанализ как метод работы полевого антрополога. Он особенно удобен для определения как разнообразия матриц, к которым принадлежит тот или иной культурный элемент, так и того, какая из этих матриц первична или вторична. Особый интерес представляют сверхакцентируемые элементы, разработанные непропорционально их реальной значимости: гомосексуальный комплекс у мохава разработан так же подробно, как и комплекс войны. Многие элементы, реально не относящиеся к данному комплексу черт, часто включаются в отношения вынужденного участия. Интересны также случаи, когда элемент принадлежит к взаимно противоположным матрицам. Каждая сильно «заряженная» (*highly cathected*) модель (убеждение) имеет (в *той же самой* культуре) менее разработанную (и/или латентную) противоположную ипостась («луч-

---

[1] Первоначально я называл эту терапию «транскультурной психиатрией» (*Devereux*, 1951 *a*), под психиатрией имея в виду психотерапию. Те, кто не понял этого момента, ошибочно относили этот термин к области этнопсихиатрии в целом. Поэтому я больше его не использую.

ший друг человека» — «грязная собака»). Некоторые негативно оцениваемые элементы могут вызывать важные сублимации (*Devereux*, 1976. Введение). При наличии двух разных описаний элемента одно из них может отражать его осознанный смысл, а другое — бессознательный. Вновь приобретенные культурные элементы могут помещаться в традиционные матрицы (*Devereux*, 1972. Глава 8). И наоборот. М.Мид отмечает, что некоторые традиционные элементы ману отделились от своей первоначальной матрицы и интегрировались в какую-то матрицу их послевоенной культуры.

Культуру можно определить и как содержание внутреннего переживания, и как способ переживания. Культура — это способ постижения и индивидуальных компонентов, и общей конфигурации мира человека и его жизненного пространства (противопоставление «Эта девушка сексуально привлекательна» и «Эта девушка — моя дочь»). Культурой также детерминирован взгляд на человека как прирожденно плохого или хорошего. Вторжение культурных предубеждений может даже «притупить» науку, задержать ее развитие (*Там же*. Глава 10).

Короче говоря, тотальное понимание культурного элемента подразумевает осознание не только разнообразия матриц, к которым он может относиться, но и взаимодействия между ними. Нужно учитывать также, что один и тот же элемент может в разных культурах принадлежать к разным матрицам. Даже систематическое утверждение какого-либо убеждения с необходимостью подразумевает отрицание противоположного ему убеждения, и это отрицание — такая же часть культуры, как и утверждение. Как говорит Хадас, в монотеистическом обществе атеист *не* верит в *одного* бога.

Психоанализ — единственная дисциплина, претендующая на статус исключительно человеческой психологии. Этнология также изучает уникальный феномен человека. Сотрудничество между ними — последний бастион идеи, что человек есть цель сам по себе.

Этнопсихоанализ

В книге «Ethnopsychanalyse Complementariste» (*Devereux*, 1972) собраны мои основные теоретические эссе, написанные в 1940—1972 годах. Во введении я отвергаю междисципли-

нарность и защищаю полидисциплинарность, постулируя тотальную взаимозависимость социологических и психологических *данных* и тотальную независимость и имманентную полноту как психологических, так и социологических *объяснений*. Этот принцип (комплементарности, дополнительности) — настоящая хартия автономии социальных наук, делающая невозможным социологический или психологический редукционизм.

Наблюдаемый — всегда индивидуум, наблюдаемая группа — мысленная конструкция. Разделение между психологическими и социологическими рассуждениями может осуществляться двумя путями. (1) Критерий продуктивности: когда при социологических объяснениях начинает действовать закон уменьшения прибыли, нужно переключаться на объяснения психологические, и наоборот. (2) Источником ограничений может быть наблюдатель. В социологии наблюдатель, по определению, «снаружи», в психологии он, по определению, «внутри».

В каждом случае осознание пребывания под наблюдением ограничивает поведение. Между прочим, проводится различие между обществом и малыми группами. В обществе влияние, которое может оказывать любой человек, нуждается в опоре на социальный статус, в малой группе — нет. Решающе важным является «принцип разрушения» Бора: сверхточное изучение и даже объяснение объекта разрушает то, что наблюдается (*Bohr*, 1937). Это также отражает принцип дополнительности. В общем, любое явление требует полного психологического и полного социологического объяснения, но эти два вида рассуждений нельзя ни смешивать, ни проводить одновременно.

На практике то, что в психологическом объяснении выступает как оперантная мотивация, в социологическом объяснении оказывается мотивацией инструментальной, и наоборот.

Такие же комплементарные взаимоотношения существуют между методом, с помощью которого Леви-Стросс (см. *Kaplan*, 1961) раскрывает структурные инварианты, и психоаналитическими объяснениями, раскрывающими инварианты аффективного содержания в разнообразных мифах (*Devereux*, 1955; 1975. Глава 8).

Того, что было названо «избыточной силой» трансформационной грамматики Хомского, можно избежать через

осознание того, что любая человеческая активность подразумевает, с одной стороны, *структурированный* предварительный отбор некоторого количества структур для подвергания их трансформациям, и, с другой — структурированное предварительное отвергание структур, характерных только для вида в целом. Структуры, управляющие отбором, и те, что управляют отвержением, вполне могут быть в отношениях дополнительности друг с другом. Возвращаясь к принципу разрушения, избыточно социологическое объяснение явления ведет к исчезновению самого объекта социологического рассуждения, оставляя на месте только самое психологическое в человеке. Конечно, верно и обратное. Попытки дать законченное объяснение исключительно в рамках *одной* системы понятий неизбежно приводят к тавтологии. Конечно, если бы было возможно формулировать одновременно два комплементарных рассуждения (что невозможно), результатом был бы порочный круг. Таким образом, комплементаризм — не теория, а лишь методологическое обобщение.

В главе 1 я показываю, как можно разработать концептуальную схему общества, не содержащую никаких априорных предположений об индивидууме как объекте психологического размышления. (Несколько моих теорем и следствий вдохновлены законами статистической механики.) Я исхожу из того, что общество является хронохолистической системой: полного знания его состояния в момент t_0 недостаточно для предсказания того, как оно поведет себя в момент $t_0+\Delta t$; нужно знать всю его предшествующую историю.

Используя некоторые понятия современной физики, я предлагаю несколько методов понимания социального времени и социального пространства, не подразумевающих вообще никакой психологической концепции индивидуального поведения: метод кратчайшего пути (структура общества определяет, какой из нескольких путей, ведущих от *A* к *B*, требует наименьших затрат энергии); метод трансформаций (изучение характеристик, остающихся инвариантными после серии трансформаций прибора); метод квантовой механики, включающий понятие дополнительности, или индетерминированности (нельзя говорить ни о сверх-*Я* взломщика в присутствии полицейского, ни о социальном принуждении, когда полицейского нет).

Затем я рассматриваю социальное пространство как «гравитационное поле», в котором «социальная масса» индивида играет роль ядра притяжения. «Социальная масса» индивида влияет на структурирование социального пространства вокруг него. Текущие взаимоотношения между двумя индивидами могут анализироваться через трансформацию систем координат. Это позволяет рассматривать общество как пространство, искривленное таким образом, что для Y кратчайший путь будет проходить мимо X. «Искривление» социального пространства можно также назвать обычаями или этикой.

Далее я рассматриваю «стабильность» и «изменение» с точки зрения третьего закона термодинамики и еще раз напоминаю, что все живые системы, включая общество, — это хронохолистические системы, которые должны описываться с помощью интегрально-дифференциальных уравнений, несводимых (никаким количеством дифференциаций) к дифференциальным уравнениям, включающим «одномоментную память»; эти уравнения должны включать статистические макропараметры. Я завершаю главу наблюдением, что социологическая теория похожа на исследование «метрических» свойств «социального пространства». Представленная здесь схема совместима с любой логически последовательной социологической теорией.

В главе 2 отражена в некотором смысле «отправная точка» всех моих теоретических и методологических размышлений. Ее формулированию помогла работа Бора, посвященная разделению объекта и наблюдателя (т.е. внутреннего и внешнего). С точки зрения этого разделения я подхожу к проблеме стресса. Стресс является эндогенным, когда малейшее внешнее изменение вызывает значительные внутренние изменения; стресс является экзогенным, когда малейшее изменение в организме вызывает большие изменения в окружающей обстановке. В другом месте (*Devereux*, 1967. Главы 20—24) я уже говорил, что разделение внешнего и внутреннего можно понять, основываясь на сечении Дедекинда, с одним отличием: интересующая точка располагается не там, где восходящая и нисходящая последовательности *встречаются*, а там, где две такие первоначально перекрывающиеся последовательности *разделяются*. Упомянув о том, что центральная нервная система (централизующая и структурирующая наше поведение) первона-

чально служила *не* унификации, а сегментарной автономии, а также заметив, что специализация тканей может *поддерживаться* только внутри сложной системы, формирующей организм, я далее утверждаю, что самые интересные феномены в науках о человеке помещаются именно вокруг кривой Джордана, которая в теории *разделяет*, но на практике *объединяет* человека и его окружение. С точки зрения «экстерналиста», взаимодействие происходит на этой кривой; с точки зрения «интерналиста» воспринимаемые явления взаимодействия на самом деле *создают* кривую и *являются* ею. На практике эта концепция должна особенно заинтересовать специалистов по психосоматике.

В главе 3 я развиваю два фундаментальных тезиса.

1. Методологический тезис: интенсивный глубинный анализ одного обычая в одном племени (или широко известных «венских пациентов» Фрейда и его коллег) ведет к универсально валидным утверждениям. И наоборот, те же самые утверждения могут быть получены в результате экстенсивного («поверхностного») изучения конкретной черты во многих обществах или определенной проблемы у многих субъектов. Этот тезис основывается на математической гипотезе эргодичности (*Devereux*, 1955).

2. Содержательный тезис: полный каталог всех культурных элементов (обычаи, верования и т.д.), составленный антропологами, полностью совпал бы со столь же полным каталогом интрапсихических данных, полученных клиницистами-психоаналитиками. Это подразумевает, что каждый человек — полный образец Человека, и каждая культура — полный образец Культуры. Этот содержательный тезис не исключает ни *диффузии* (в этнологии), ни *научения* (в психологии). Роль обоих процессов состоит просто в том, чтобы обнаружить и осуществить возможности, уже присутствующие в зародышевой форме. Чудища, питающиеся экскрементами, двусторонний пенис, существа без ануса — такие причудливые элементы обнаруживаются в виде индивидуальных фантазий или массовых верований во многих культурах, диффузия между которыми была невозможна. В частности, идея обратимого пениса может в разных культурах принадлежать к разным культурным матрицам, согласно определению матрицы (*Devereux*, 1970. Глава 16). Как уже отмечалось (*Devereux*, 1955), эти теории помогли мне предсказать, что *где-то* существуют опреде-

ленные обычаи, и предугадать их значение задолго до того, как я смог найти реальные данные, подтверждающие мои предсказания и интерпретации.

В главе 4 освещаются логические основания, подходящие для теорий «культуры и личности». *Личность* и *культуру* я рассматриваю как конструкты. Это взгляд, несовместимый ни с культурализмом, ни с неофрейдизмом. Как во всей моей работе, психологические и социологические рассуждения строго разделены. Я широко использую взгляды Рассела: теорию математических типов, интерпретацию парадоксов «типа Эпименида», концепцию того, *что* и *кто* «типичны».

В главе 5 приводятся аргументы в пользу применения двух типов моделей модальной личности. Я показываю, что все поведение может быть полностью объяснено либо социологически, либо психологически. То, что в социологии является оперантной мотивацией, в психологии выступает как инструментальная мотивация, и наоборот. Эта теория объясняет, почему возможны и спонтанные, и организованные социальные движения и процессы. Даже если участвующие в таком процессе люди *психологически* мотивированы по-разному, *социологически* они должны оставаться мотивированными идентично[2].

В главе 6 обсуждается этническая идентичность. У идентичности есть два значения. Во-первых, абсолютная уникальность индивидуума *A* определяется по крайней мере одной операцией *с такой точностью*, которая делает *A* единственным членом класса. Например, Джон Смит имеет определенный вес. Если этот вес определяется до десятого знака после запятой, Джон Смит — единственный человек в классе «вещей», имеющих именно этот вес. Во-вторых, уникальность может также определяться посредством *невоспроизводимой аккумуляции неточных* детерминаций. Степень неточности должна поддаваться определению. Предположи-

---

[2] Нужно сказать несколько слов об истории этой главы. К ее написанию меня подтолкнули разногласия между членами исследовательской группы, работавшей с беженцами из Венгрии в 1956—1957 годах: социологи и политологи фиксировали наличие единообразной социологической мотивации, а психологи, психиатры и психоаналитик (я сам) подчеркивали вариативность индивидуальных мотивов. Этот текст впервые появился в книге Берта Каплана «Кросс-культурное изучение личности» (*Kaplan*, 1961), а двумя годами позже был воспроизведен в качестве ключевой статьи в антологии «Личность и социальные системы» (Personality and Social Systems, 1963).

тельно, есть только один «американец, мужчина, старше восьмидесяти лет, выше шести футов, гинеколог, по фамилии Смит», хотя есть множество других американцев, других стариков, других мужчин высокого роста и т.д. Я различаю этническую личность и этническую идентичность так: этническая личность — это концептуальная схема, индуктивно извлеченная из конкретных данных, состоящих из утверждений наблюдателей и собственных утверждений субъекта, касающихся его поведения в отношении его этнической принадлежности. (Критянин Эпименид говорит: «Все критяне — лжецы».) Этническую идентичность трудно определить, потому что на практике она сильно смешивается с этнической личностью. В момент, когда об этнической идентичности утверждается нечто иное, чем «*A* является, а *B* не является мохавом», этническая идентичность начинает функционировать в качестве идеальной модели «все-или-ничего» (противоположность шпиона и предателя).

Любая активность, которая может быть предсказана или объяснена на основе знания этнической личности субъекта, должна рассматриваться как ее проявление. И наоборот: так как этническая идентичность не является индуктивным обобщением, от нее нельзя ожидать описания любого базового аспекта личности, например, мохава. *Модели* этнической идентичности диссоциативны; многие новые культурные черты являются результатами антагонистического усвоения культуры (см. главу 8).

Отношения дополнительности существуют также между объяснением, рассматривающим храбрость Бразидаса как неизбежное проявление его спартанской личности, и объяснением, которое видит в его храбрости намеренную демонстрацию его спартанской этнической идентичности.

Этническая идентичность может подчеркиваться аутопластичными средствами (например, мохав, учащий себя быть смелым) или аллопластичными средствами (нацисты, заставляющие евреев носить желтую звезду Давида).

Обрядность этнической идентичности может становиться преувеличенной в периоды упадка (находящиеся под властью римлян спартанцы преувеличивали свои древние спартанские обычаи). Некоторые виды этнической идентичности включают претензию на воплощение высшей точки местности; афинцы называли себя Элладой Эллады. У группы может быть также собственная мистика *двойной* этни-

ческой идентичности. Преследуя экспансионистские цели, Спарта претендовала и на дорическую, и на ахейскую этническую идентичность. Некоторые модели этнической идентичности ограничивают: спартанцы могли быть только солдатами. В противоположность этому, афинская этническая идентичность позволяла индивидууму быть афинянином многими путями.

«Сверхзаряженная» (*hypercatected*) этническая идентичность, отвергающая все другие идентичности, перестает быть средством [связи человека с миром] и превращается в смирительную рубашку, теряя таким образом свою функциональность. Этническая идентичность по-настоящему функциональна только тогда, когда подразумевает, что «*B* является *Y*, будучи *не-X*». Высказывание «черное прекрасно» может быть истинным и функциональным, только если подразумевает, что «белое тоже прекрасно» (но по-другому). И, конечно, наоборот. Любой этнос, не способный признать этот элементарный факт, обрекает себя на медленный бессмысленный дрейф в качестве закрытой системы. Навязчивое подчеркивание человеком собственной этнической (или любой другой «классовой») идентичности обнаруживает изъян в его *Я*-концепции и является первым шагом к «защитному» отказу от подлинной идентичности: если человек не «уникальное многомерное существо», а всего лишь «спартанец», «капиталист», «пролетарий» или «буддист», он оказывается на грани того, чтобы быть никем и потому даже не быть вовсе.

В главе 7 я предлагаю объяснение *понятия* кровного родства и даю особую интерпретацию обряда обмена женщинами, важность которого я подчеркивал много лет назад (1939), что цитировал Леви-Стросс. После некоторых подготовительных материалов, указывающих на существование особого удовольствия и даже социального отличия, вытекающих из сексуальных взаимоотношений с двумя женщинами, находящимися в близком родстве друг с другом (мать и дочь, две сестры), я детально анализирую клинический пример, показывающий, что латентное значение сна пациента состояло в том, что, после соблазнения им сестры его друга, друг теперь имел право на анальные половые сношения с ним. Во сне анус пациента символизировался «пукающим влагалищем» сначала его жены, затем его сестры. Далее указывается, что сексуальное «осквернение» женщины считается даже в большей степени осквернением ее родствен-

ников-мужчин: отца, брата, мужа. Все указывает, что отдать в обмен за жену родственницу — очень оскорбительный компромисс. В фантазиях сильный берет и ничего не дает взамен; тот, кто должен отдать свою родственницу (взамен) является слабым, кастрированным, феминным. Брачный ритуал надевает приятную маску на очень оскорбительное отречение от родни невесты и маскирует триумф жениха изображением покорной благодарности.

Обменом женщинами правит не справедливость, а закон возмездия. В вышеупомянутом сне пациента он должен умиротворить своего друга, чью сестру он соблазнил, предложив ему в качестве замены женщины свой анус как меньшее из двух зол. Примитивный обмен женщинами, подобно современной беспорядочной половой жизни, служит для отражения тревоги относительно гомосексуальной расплаты за гетеросексуальное соблазнение. Таким образом, в циркуляции женщин важна не гетеросексуальная реципрокность, а отражение гомосексуальной контрагрессии.

В главе 8 (написанной совместно с Е.М.Лебом) обсуждаются разные виды антагонистического усвоения культуры: защитный изоляционизм, регрессия в периоды социальных стрессов, намеренная дифференциация (отличительная черта высших классов), развитие обычаев с преднамеренным противопоставлением их обычаям другой группы. Можно привести несколько из множества разных антагонистических видов усвоения культуры. Защитный изоляционизм может касаться мест (Лхаса), подавления социальными контактами (безмолвный обмен) культурных тем (эмбарго, бойкот) или принятия новых либо заимствованных средств для лучшей победы (иногда непроизвольной) над одолжившим их. Так, иудеи попросили пророка Самуила дать им царя, чтобы повысить свои военные шансы при столкновении с врагами, ведомыми царями. Однако так как средства и цели часто образуют единство, заимствование одного без другого иногда разрушительно. Важнее всего диссоциативное/негативное усвоение культуры: многие еврейские обычаи создавались в противоположность культурным обычаям соседей. Бегство ученых-евреев внесло свой вклад в поражение нацистской Германии. Регрессия в периоды социальных стрессов, намеренная дифференциация (отличительная черта высших классов), развитие обычаев с преднамеренным противопоставлением их обычаям другой группы (Коран, Сура

109) — все это служит примером антагонистического усвоения культуры. Опубликованная во время войны (1943 г.), эта книга привлекла мало внимания. Если бы ее открытия учитывались при планировании послевоенного мира, можно было бы избежать многих дорогостоящих ошибок.

Глава 9: у мохавов сила совершить любой подвиг предположительно приходит во снах. Любой может выучить шаманскую лечебную песню, слушая ее. Но пение ее обладает целебной силой, только если она подтверждена соответствующим дающим силу сновидением. Каждый шаман и певец заявляет, что видел надлежащий сон и поет надлежащий текст. Отклонения от его идеальной модели в рассказах и обрядах других шаманов будут злить его и побуждать заколдовать отклоняющегося от нормы. Однако индивидуальные различия неизбежны вследствие личных элементов, определяющих призвание шамана и (заявленные) переживания снов. В этой же главе рассматривается проблема субъективного элемента в теории и практике шаманизма и то, как она высвечивается в современной клинике «пограничных случаев» — при работе с лицами, претендующими на обладание сверхъестественными способностями.

В главе 10 обсуждается влияние культурных моделей мышления на «примитивные» (народные) и современные психиатрические теории. Анализ этой проблемы осложняется тем, что «неправильная» модель мышления может быть формально научной (флогистонная теория теплоты), а «правильная» может не быть формально научной (теория истероэпилептических конвульсий мохавов). Народное лекарство может на самом деле обладать заявленным действием, объясняемым совершенно сверхъестественно. <...>

Современные психиатрические теории имеют сходные модели. Незаконный престиж понятия «адаптация» (социологического понятия) в американской психиатрии коренится в американских моделях аккультурации иммигрантов. Ожидалось, что поведенческий конформизм примет на себя роль «национального характера».

«Органицизм» коренится в модели мышления, заставляющей врача-практика хотеть быть принятым в качестве «своего» представителями «настоящей, точной науки». Замечу, что «настоящие» науки являются «точными» лишь потому, что имеют дело со значительно более простыми явлениями, чем человек.

Понятие «(первичный) инстинкт смерти», клинически бесполезное и логически непригодное, коренится в шести разных культурных моделях мышления. (*1*) Физикалистская модель — это неверная интерпретация второго закона термодинамики. (*2*) Биологистическая модель — это уступка органицистической психиатрии. Вместо того чтобы *слегка* пересмотреть свою теорию желаний в свете навязчивых повторений, Фрейд предпочел изобрести второй инстинкт. (*3*) Теологическая модель — борьба между Богом и Дьяволом, Ормуздом и Ариманом, короче, между Добром и Злом. (*4*) Этическая модель образована тремя понятиями: первородного греха, предопределения, врожденной злобности человека. (*5*) Историко-культурная модель — разновидность мегаломаниакального индивидуализма, порождающего мысль, что человек может умереть только по собственной воле (напоминает убеждение некоторых первобытных племен, что каждая смерть вызывается колдовством). (*6*) Клиническая модель: так как пациент лежит у нас на кушетке, а его обидчики (жестокие родители, несправедливый босс, неверная жена) находятся вне пределов нашей досягаемости, легко и *ошибочно*, как указал Левенстейн, винить во всем моральный мазохизм пациента.

Настоящая наука культурно нейтральна. Ионийцы заимствовали храмовую науку Ближнего Востока и, вынув ее из ее культурной матрицы, развили. Греческая наука, эллинизировавшись, стала совершенно статичной. Тот же процесс повторился и с заимствованием греческой науки арабами, и с дальнейшим заимствованием в эпоху Ренессанса греко-арабской науки. Эпоха Просвещения еще раз сделала науку культурно нейтральной, но превратила ее в идола рынка. Те же процессы *де*культурации и *ре*культурации обнаруживаются и в истории психоанализа. В настоящее время он вновь *ре*культурирован, отчасти в поддержку западной идеологии, но отчасти (в типично западной манере) и для использования *против* западной же культуры (Фромм, Маркузе). Надвигающийся на Гринвич-Виллидж или на Парк-авеню, психоанализ становится сейчас идолом рынка и тем самым рискует перестать быть культурно нейтральной объективной наукой.

В переводах этой книги на английский и немецкий (оба в 1978 г.) есть еще одна глава — «Время: история против хронологии», — не вошедшая во французское, испанское и

итальянское издания. В ней обсуждается социализация как культурный пред-опыт, проводится отличие истории от хроники и выдвигается положение, что ни одно общество не может существовать, если поведение целиком базируется на здесь-и-теперь, на научении методом проб и ошибок. Дать адекватное резюме этой сложной статьи невозможно.

Этнопсихоаналитические исследования греческой трагедии и поэзии

«Греческие трагедии и поэзия — Этюды психоанализа» (*Devereux*, 1975) — мой первый сборник эссе на греческую тему.

В первой части (две главы) рассматриваются общие проблемы эстетики в связи с проблемами творчества. В главе 1 я выражаю несогласие с Фрейдом по вопросу об объяснимости творческого гения. Художественная работа задается напряжением между табуированным материалом и культурно выработанными правилами искусства. Красота — это средство подкупа суперэго (такое же, каким является юмор, согласно Фрейду). Но эта «монета» (красота) должна быть «легальным платежным средством» в культуре, к которой принадлежат творец и потребитель искусства. Отсюда проистекает сложность понимания экзотического или новаторского искусства.

В главе 2 я показываю, что Аристотель в «Поэтике» ухватил сходство между структурой психики и структурой трагедии. Приведу только один пример. Аристотель противопоставляет иррациональное (предшествующее трагедии, следующее за ней или же происходящее за кулисами) «рациональному» — демонстрируемому на сцене. Эти взаимоотношения похожи на отношения между прекрасной (художественно выполненной) статуей божества, стоящей в публичной части греческого храма, и архаичной статуей, которая находится в самом тайном помещении храма и *является* божеством.

Во второй части речь идет о психологических проблемах. В главе 3 я показываю психологический реализм описания снов в произведениях Эсхила. Наблюдая движения глаз, происходящие во время сна, поэт установил, что длинные сны могут сниться за несколько минут. Он также осознал конфликт между желанием и цензором в снах.

<...>

В главе 5 (написанной совместно с Джейн У.Деверо) показаны проявления бессознательного Софокла в его трагедии «Трахинянки». Автор пренебрег мифическим образом мужественной Деяниры и сделал свою героиню пристойной афинской леди. Но при этом (в некотором смысле это напоминает «возвращение подавленного») он ввел *неадекватное* новому образу действие: его сверх-женственная Деянира убивает себя мечом, как мужчина, а не вешается, как сделала бы греческая женщина (и даже подобная амазонке мифическая Деянира). Миф играет по отношению к трагедии ту же роль, которую «остаток дня» играет в снах.

В главе 6 я показываю, что Еврипид в «Гераклидах» описал не омоложение Иолая, а временную ремиссию ревматоидного артрита (то же сделал Андре Жид в «Подземельях Ватикана»).

В главе 7 я привожу два не замеченных (христианами) свидетельства того, что Стесихор сочинил не один «Палинод», чтобы вернуть зрение, которое отняла у него Елена Троянская, разгневанная тем, что он ранее ее осуждал. (Гипотеза: поэт пережил два приступа истерической слепоты.) Химерический чекан, воспроизводящий статую старого Стесихора, показывает его слепым. Это дает основание полагать, что в конце жизни он страдал от *необратимой* (сенильной) слепоты.

В главе 8 я говорю, что при описании встречи Геракла с детьми Леты (Аполлоном и Артемидой), чью олениху тот поймал, Пиндар использовал двусмысленное слово, означающее либо дружеский прием, либо враждебное нападение. Он поступил так потому, что с известной неохотой описывает неприличные столкновения между богами и смертными. Я доказываю также, что проведенный Броммером анализ статуи Геракла с оленихой ошибочен. Броммер считает, что Геракл *не* вредит оленихе, но конфигурация мускулов его рук свидетельствует о том, что он отламывает ей рог.

В третьей части (глава 9) я обсуждаю факты передвижения на четырех конечностях, отраженные в трагедии, и ненадежность их интерпретаций, даваемых как комментаторами древних рукописей, так и филологами. Комментаторы говорят, что в начале «Эвменид» Эсхила старая пророчица бежит на четвереньках. Но в таком случае на ней не могло быть длинной юбки. На самом деле она бежит, опираясь на палку. В «Гекубе» Еврипида ослепительный Полиместор го-

ворит, что он передвигается на всех четырех конечностях: «Мои руки следуют за моими ногами». Уейл попытался исправить эту ошибку, утверждая, что надо читать: «Мои ноги следуют за моими руками», т.е. он ползет. Но это невозможно для человека, одетого в длинную королевскую мантию. На самом деле Полиместор выбирается из палатки задом, на четвереньках — руки следуют за ногами. В «Резе» Еврипида Долон описывает, как, одевшись в волчью шкуру, он будет шпионить за греками. Комментаторы критиковали этот план, но внимательное чтение текста показывает, что план был осуществим. Я делаю вывод, что следует отдавать предпочтение дошедшим до нас текстам поэтов, а не интерпретациям комментаторов-филологов.

Сны в греческой трагедии

Книга «Сны в греческой трагедии» (*Devereux*, 1976) является, по-моему, первой попыткой рассмотрения больших литературных шедевров в свете психологической антропологии. Антропологи, время от времени бросающие свой взгляд на современное общество, не чувствуют, что методы их науки могли бы также с пользой применяться к изучению величайших художественных произведений прошлого.

Эта книга — этнопсихоаналитическое исследование описаний снов, содержащихся в греческих трагедиях, тексты которых дошли до нас *полностью*; описания снов, найденные в древних фрагментах греческих трагических поэтов, не исследовались по причине их вырванности из контекста. Таким образом понятно, что вся трагедия может выступать в качестве «свободных ассоциаций» на анализируемый сон. Мы использовали также параллельные отрывки из других греческих текстов, релевантный клинический материал и сопоставимые этнологические данные.

Общее введение. В трагедиях Гомера сны в большинстве случаев просто аллегоричны; они более подобны подлинным снам, чем многие сны, обнаруженные в «Книге Снов» Артемидора. Но психологическое *правдоподобие* трагедийных снов становится очевидным только при психоаналитическом рассмотрении. Псевдопсихологический «здравый смысл» в их исследовании бесполезен. Греческие поэты-трагики были большими реалистами, и это объясняет,

почему их произведения трогают нас до сих пор. Они придумывали сны, не зная теорий Фрейда. Я же должен был изучить Фрейда для демонстрации психологического правдоподобия их снов. Замечу мимоходом, что Аристотель отлично понимал, во что на самом деле вовлечена интерпретация снов.

Глава 1 «Сон Атоссы в “Персах” Эсхила». Замечательная сохранность текста (контрастирующая с искаженностью текстов, более очевидно подобных снам, то есть вызывающих тревогу) вместе с прозрачностью образов впервые привели меня к убеждению в том, что это вообще не сон, а скорее квази-гомеровская аллегория. Однако, как только участники моего семинара выявили в самом рассказе (*narrative*) латентное контр-Эдипово содержание, «сновиденческая» природа этого рассказа стала очевидной. Еще лучше то, что, как только в нем увидели контр-Эдипов сон, он полностью согласовался с *подлинными* биографическими фактами из жизни исторической Атоссы. Поэт, очевидно, использовал исторические данные в качестве эквивалента «дневных остатков».

<...>

Глава 3 «Реактивная депрессия и сон Менелая» («Агамемнон» Эсхила). В этой главе делается, возможно, первая попытка восстановить и исправить искаженный текст на основе его психоаналитического рассмотрения. В одном месте можно было бы даже реконструировать психодинамику описки (*Lapsus calami* — лат.) копииста. Описание депрессии покинутого Менелая является (практически) воплощением «Печали и меланхолии» Фрейда.

Глава 4 «Сон Эриний» («Эвмениды» Эсхила). В данной главе рассматривается особая разновидность снов, когда человеку снится, что он осуществляет действие, которое должно было бы быть выполнено в реальности, и таким образом пробуждение становится ненужным. Показано, что утверждаемое превращение свирепых Эриний в благожелательных Эвменид имеет весьма ограниченные рамки; это проливает свет на этически нейтральный характер архаичных божеств.

Главы 5, 6 и 7 образуют целое; в них исследуются сны, которые три разных поэта придумали для Клитеместры (Клитемнестры).

Глава 5 «Орестея» (Стесихора). Сон дошел в форме фрагмента из двух строк: Король (Орест) рождается из рас-

колотого черепа змеи (Агамемнона). Содержание сна может быть соотнесено с чудесными средствами, упомянутыми в связанных с жертвоприношениями надписях в Эпидавре, с рождением из головы Зевса и с убеждениями греков, касающихся размножения гадюк.

Глава 6 «Жертва у гроба» (Эсхила). Эта глава проливает свет на многие клинически засвидетельствованные фантазии, а также на некоторые примитивные убеждения. Клитемнестра рождает ребенка-змею, который кусает ее грудь и которого она затем пеленает. Впоследствии, когда Орест собирается ее убить, она обнажает грудь (традиционным образом) и умоляет своего сына пощадить ее. В ходе анализа обсуждаются: греческое кормление грудью «по требованию», кусание соска, мазохистское и ультрафеминное поведение во сне мужественной Клитемнестры, фантазия о ядовитом молоке и социальная функция тирании материнской груди.

Глава 7 «Электра» (Софокла). Латентное содержание этого сна захоронено под пластами культурного материала. Сам сон обладает сходством с ближневосточной (библейской, месопотамской) «культурной моделью снов». Он представляет символический акт совокупления между убитым Агамемноном и его женой-убийцей. Крайне богатое по культурной символике латентное содержание этого сна беднее содержания снов, придуманных Стесихором и Эсхилом. Это может объяснить, почему Еврипид не выдумал для королевы-убийцы сна в «Электре»: мотив сна, использовавшийся тремя великими поэтами, стал избитым.

Глава 8. Все три сна Еврипида (Кариотира из «Реза», Гекубы, Ифигении) являются вариациями на тему «главной сцены»: ребенок-очевидец (в фантазии) оказывается между телами сожительствующих родителей, как между жерновами. Между тремя снами существует также заметное (не строго психоаналитическое) сходство: структурирование пространства, круговорот времени, организация цветов в пространстве, символы и процессы символизации. А также, если разбить главную сцену на двадцать черт, можно продемонстрировать, что все двадцать представлены в трех снах, взятых *вместе*, и более пятнадцати присутствуют в *каждом* из трех. Это имеет прямое отношение к спору об авторстве драмы «Рез». Нет сомнений, что «Гекуба» и «Ифигения среди таврийцев» принадлежат перу Еврипида, поэтому возможность того, что сон из «Реза», сходный с дву-

мя подлинными снами Еврипида по множеству элементов, написан не самим Еврипидом, практически ничтожна. Таким образом, получается, что автор «Реза» — Еврипид.

Глава 9. В «Просительницах» Эсхила содержится метафора сна, но текст крайне искажен. Единственно ясно, что Данаиды (которых Геральд должен был похитить и принудить к замужеству с двоюродными братьями) сравнивают свои переживания с ночным кошмаром, а самого Геральда — с пауком и змеей. Используя только понятную часть этого искаженного текста, клинические данные и представления греков о змеях и пауках, я обсуждаю типичные сны о змеях и пауках и соотношу их с образом фаллической матери в душащих, обездвиживающих ночных кошмарах. Короче говоря, я анализирую не метафору сна (*как* снится), а два типа обычных греческих (и человеческих) тревожных снов.

Это краткое резюме длинной и сложной книги не может полностью отразить ее существенное содержание. Однако оно показывает, что даже литературные шедевры высочайшего порядка доступны для психоаналитического рассмотрения. Это значительно расширяет границы психоаналитических исследований.

Литературная смесь

Сексуальность мохавов и воспитание детей. Статьи о мохавах писались как главы книги, для которой я не нашел издателя. Следует иметь в виду, что они были написаны в 1930–1940 годы. Многие из затронутых в них проблем рассматриваются с точки зрения «культуры и личности»; почти во всех используется психоаналитический подход. В те времена оба подхода были новы, и я убежден, что оживление этих подходов крайне необходимо в чрезмерно интеллектуализированной атмосфере нынешней антропологии.

Моя статья о гомосексуальности мохавов (*Devereux*, 1937) остается до сих пор самым полным описанием гомосексуальности в племенном обществе; она переиздавалась, переводилась, цитировалась. Леви-Стросс в книге о родстве цитировал мое понимание инцеста (*Devereux*, 1939): инцест походит на жадность, виновный в нем исключается из племенных взаимоотношений. Исследование близнецов (*Devereux*, 1941) обнаружило, что бок о бок с часто описывае-

мыми убеждениями, превозносящими близнецов, существует и группа обвинительных установок по отношению к ним. Такая двойственность неизбежно возникает в культуре, чрезмерно акцентирующей какое-то убеждение или установку (*Devereux*, 1970). В работе по детоубийству у мохавов (*Devereux*, 1948) описана традиция поедания своих детей (во времена, предшествовавшие случайному открытию сельского хозяйства); конечно, описание традиции не доказывает, что в давние времена ей действительно следовали. Только из статьи Делла Гимза (*Hymes*, 1961) я узнал, что моя статья о голосовых и речевых манерах мохавов (*Devereux*, 1949 *b*) поднимала «проблему, до этого упускавшуюся из вида», а статья о богохульстве мохавов (*Devereux*, 1951 *b*) «имела важное значение для лингвистики». Я также показал, что мохавы отождествляют женские кровотечения в пубертате, при дефлорации и деторождении (*Devereux*, 1950). Противореча современной теории, я показал, что латентный период — это продукт культуры, а не результат палеопсихологической детерминации.

Парапсихология. Изучение так называемых парапсихологических явлений сейчас, кажется, получает признание в качестве законного направления антропологических усилий и, несомненно, вскоре будет претендовать на то, чтобы стать ветвью психологической антропологии. В ряде статей, опубликованных недавно организованной группой парапсихологических антропологов, обо мне говорят как о «предвестнике», поскольку я прежде провел некоторую работу по данной тематике (*Devereux*, 1953 *a*). Но мое отношение к парапсихологии было и остается абсолютно скептическим. В частности, я утверждал, что два случая, «объединенных в пару» на основе «видимости» (например, пророческий сон и его «реализация»), нельзя логически соединять, пока между ними не установлена ясная связь. <...> «Парапсихологические» случаи в психоаналитических сессиях должны (в рамках компетенции аналитика) рассматриваться в единственном качестве — как вводящее в заблуждение сопротивление. Их «парапсихологическое измерение» (если оно вообще есть) не касается аналитика как терапевта.

Замечу, что до изобретения Фрейдом «первичного инстинкта смерти» (который многие приверженцы классического анализа, включая меня, считают ненужным) и

сам Фрейд, и другие аналитики скептически относились к парапсихологии. После введения этого спекулятивного понятия многие аналитики приобрели убежденность в реальности таких явлений. Я считаю, что эти изменения во взглядах являются частью беспокоящей тенденции ко все большему загрязнению научного психоанализа сомнительной философией.

Короче говоря, именно потому, что мое отношение к якобы парапсихологическим случаям было и остается скептическим, я не могу согласиться с утверждением (высказанным с добрыми намерениями), что я — предвестник парапсихологической антропологии.

Клинические статьи. Мои многочисленные клинические статьи отличаются от обычных психоаналитически-антропологических статей. В них я подчеркиваю не вклад психоанализа в понимание антропологических данных, а, совершенно наоборот, пользу антропологических знаний для интерпретации клинических данных. Я написал также некоторые пионерские работы (*Devereux*, 1944; 1949 *a*) по проблеме терапевтической приспособленности в той разновидности общества, которая возникает в психиатрических больницах.

Перспективы на будущее

Мне было около шестнадцати, когда я услышал историю, которая произвела на меня неизгладимое впечатление: вскоре после того, как великий Берцелиус предсказал, что никто не сможет синтезировать органическое соединение, именно это и удалось сделать немецкому химику. Дебаты вокруг *возможности* создания ядерной бомбы еще раз продемонстрировали опасность пророчеств в науке — опасность, которую я не хочу на себя навлечь.

Однако я могу оценить достигнутое (не как кульминацию, а как точку отправления) и обратить внимание на определенные повторяющиеся изменения отношения к тому, что было (или казалось, что было) установлено до сих пор. Прежде чем сделать это, я хотел бы просто сказать, что, в конечном счете, книга Г.Л.Рота «Аборигены Тасмании» (*Roth*, 1899) имеет лучшие шансы на выживание, чем большинство блестящих теоретических работ, так как в ней содержатся *неповторимые* данные, которые, по

причине полного вымирания тасманийцев, не могут быть заменены ничем лучшим.

Напротив, великолепная теоретическая работа, незаменимая в качестве двигателя науки, вскоре заменяется более новыми (хотя *не всегда* «лучшими») теориями и перестает интересовать кого-либо, за исключением историков науки. Говоря иначе, любая теоретическая работа спустя какое-то время перестает функционировать *главным образом* и в качестве интерпретирующего резюме того, что известно, а также в качестве движущей силы для дальнейших исследований и становится просто «сырыми данными» для *другой* дисциплины — истории научных идей.

Теоретик должен смириться с тем, что его работа — одна из многих *почти успешных* попыток Сизифа вкатить камень на вершину горы.

Таким образом, мои полевые данные и клинические записи имеют лучшие шансы на выживание (в качестве кирпичиков, которые могут снова и снова использоваться теоретиками в области наук о человеке), чем моя теоретическая работа, которая, подобно *любой* теоретической работе, в конце концов отменяет сама себя. На самом деле, чем лучше (в качестве стимула) она будет, тем скорее отменит себя, ибо стимулирующие интерпретации всегда подстрекают к формулированию более новых (и, *возможно*, лучших) интерпретаций.

Можно рассмотреть и другой аспект этой проблемы. Периодически возникает тенденция подвергать сомнению даже теории, считающиеся абсолютно фундаментальными. Спор между Ф.Г.Доннаном и сэром Джеймсом Джинсом о том, может ли второй закон термодинамики применяться и к живым существам, — спор, который, по мнению многих (в том числе и по моему), доказал, что Доннан прав, утверждая, что ничто не избежит влияния закона, — напоминает нам, что при достаточной гениальности (или упрямстве, или предубежденности) все *может* быть поставлено под сомнение.

Периоды навязчивой уверенности всегда сменяются периодами принудительных (*compulsive*) сомнений. Вряд ли надо указывать, к какому из этих двух типов принадлежит наша эпоха. Но даже это различение является (как показывает использование мной слова «принудительные») недостаточно чистыми, так как человек — амбивалентное создание. Он утверждает на одном уровне то, что отрицает на другом (*Devereux*, 1967).

И это не все! В периоды навязчивой уверенности (в *необходимо фрагментарном* знании и в делаемых из него выводах) человек автоматически продвигается к развитию взаимно несовместимых принципов и затем обязывает себя «верить» в оба одновременно (*там же*, глава 10), что (предсказуемо) вызывает значительный дискомфорт и в конце концов ведет к крушению обоих несовместимых верований.

Наоборот, в периоды принудительных сомнений сам скептицизм становится верованием, которое никто не может поставить под вопрос: критика и сомнения превращаются в разновидность религии, такой же суровой, яростной и иррациональной, какой когда-либо была или может быть любая «богооткровенная» религия.

В целом, существует тенденция критиковать или пренебрегать тем, что *есть*, *на его собственном языке* (*там же*, глава 1). Так, утверждение, что *вся* реальность — это иллюзия (*майя*), предполагает, очевидно, существование чувствующей системы, единственная функция которой — введение «души» в заблуждение. Даже рационализм Декарта должен был постулировать, что Бог *не* будет нас обманывать иллюзорными чувственными впечатлениями.

Короче говоря, человеческие поиски абсолюта и конечных несомненных фактов (всегда осуществляемые на основе *обязательно* еще не полных знаний) достигают кульминации в сомнениях такой интенсивности, какую большинство людей не может вынести. Немногие могут повторять с убежденностью молитву Моше Маймонида: «Боже, научи мой язык сегодня говорить: "Я не знаю"!» И даже *эта* молитва предполагает определенность существования Бога! Прямое же признание: «Я не знаю, но могу вынести неопределенность» — выше человеческих сил.

Следовательно, величайшая трудность ученого (как, впрочем, и любого человека) заключается в том, чтобы одновременно и опираться на знание, кажущееся достоверным (до поры до времени), и проявлять терпимость к тому, что сегодня кажется сомнительным. Эта задача вдвойне трудна в науках о человеке, поскольку данные этих дисциплин могут быть максимально искажены как «контрпереносом», так и личным предубежденным вмешательством изучающего человека в объект его исследования. Именно эти соображения привели меня к выводу, что наши наиболее продуктивные данные — это наши собственные искажения фактов, а

наш наиболее эффективный подход — это анализ и наших искажений фактов, и нашего «контрпереноса», вынуждающего нас их искажать (*Devereux*, 1967). Эта методологическая (*не* предметная) позиция, конечно, подразумевает, что «явления» *действительно* существуют и *являются* воспринимаемыми, хотя всегда искаженно, и что «перегородка» между объектом и наблюдателем создается заново (*de novo* — лат.) в каждое мгновение. Это *не* постулат истинного и взаимно отличного существования объекта (явления) «снаружи» и наблюдателя «внутри», хотя, используя выражение Пуанкаре, нам может быть «удобно» (*commode* — фр.) *действовать* на основе такого постулата. В противоположность этому, «существование» перегородки между объектом и наблюдателем *не* постулируется *даже таким образом* — то есть в качестве «удобного». «Постановка на место» перегородки (любого вида) просто рассматривается в качестве операции — будь она реальной или настолько же вымышленной, как лежащая в основе «спора» Медеи со своим «*thymos*» в «Медее» Еврипида. На языке психоаналитической системы координат этот «спор» есть раздор между двумя психическими инстанциями, к одной из которых (*thymos = анимус*, страсть и т.д.) относятся так, словно он *внешний* для «*Я*», то есть, грубо говоря, как к чуждому эго. В конце *thymos*-инстанция одерживает победу: Медея убивает своих детей, чтобы наказать неверного мужа, но раз она это сделала, ее *thymos*-инстанция перестает казаться внешней. Она просто выступает как то, что я когда-то назвал (субъективным) чувством «влекомости» (*Devereux*, 1956).

Ничто в предыдущем абзаце не постулирует существования *thymos* или «*Я*»; что касается «перегородки» между ними, то, строго говоря, это чисто операциональное средство, которое позволяет *thymos*-инстанции быть то исключенной, то включенной в то, что (правильно или ошибочно) ощущается как «*Я*» («внутри»). Я убежден, что система координат и *modus operandi* психоанализа являются в настоящее время самым эффективным средством интерпретации, но считаю нужным напомнить, что при написании своих трагедий Еврипид *не* пользовался психоаналитической системой координат. Он просто описывал (в традиционной и поэтической манере) тип реакции, заметный любому, кто одарен хоть капелькой психологической восприимчивости. Поэтому я просто указываю, что *с настоящего времени* спор

Медеи с собой «удобно» рассматривать в качестве спора между двумя психическими инстанциями или между двумя эндогенными импульсами, один из которых (*thymos*) проецируется «вовне» того, что Медея *ощущает* как свое реальное «*Я*».

Возможно, наступит время, когда психологической антропологии — и даже всем наукам о человеке — придется столкнуться лицом к лицу с проблемой внешнего/внутреннего (объекта/наблюдателя), которая занимает меня с 1931 года, и принять вытекающие из нее искажения. Сколько бы новых техник мы ни придумали, невероятно, что в предвидимом будущем к нам поступят данные, такие же стерильные, как некоторые пищевые продукты, снабженные надписью: «Этого не касалась рука человека». Ибо даже такие *гипотетически* «асептические» данные все равно попадут в чей-то (загрязненный) разум. Изречение Кронекера: «Бог создал числа, все остальное — дело рук человеческих» заслуживает нашего обдумывания, так как человек взял «асептические» числа и извлек из них «догму» Святой Троицы: 1+1+1=1. Догмы тех, чьи истины вытекают из запрограммированных человеком (загрязненных) компьютеров, пока что не сильно отличаются, ибо также попадают в «загрязненные» человеческие разумы, которые по-своему интерпретируют эти истины.

Я не думаю, что в предсказуемом будущем мы выйдем из этого затруднительного положения, разве что полностью отменим профессию «человековеда» и будем хранить результаты обработки *гипотетически* незагрязненных данных в закрытых папках. И даже это оставляет нерешенной проблему «асептического» сбора данных, то есть такого, при котором «наблюдаемый» совершенно не осознает того, что за ним наблюдают, и даже не наблюдает сам, что *также* является своего рода (*sui generis* — лат.) искажением.

Даже теперь я не могу заставить себя не учитывать, насколько ошибочным было пророчество Берцелиуса, и, следовательно, не осмелюсь утверждать, что никогда не будет открыт способ сбора и переработки «асептических» данных. Я просто считаю такое открытие наиболее невероятным. Но если мое предвидение должно оказаться ошибочным, вероятно, его опровергнет тот, кто учтет написанное мною. В конце концов, никто не старался создать «вечный двигатель» *до того*, как физики декларировали, что

«вечный двигатель» невозможен; никто не пытался найти квадратуру круга *прежде*, чем геометры сказали, что этого сделать нельзя. (Факт, что до сих пор не построен «вечный двигатель» и не найдена квадратура круга, в принципе, совсем не релевантен в данном контексте). Короче говоря, тот, кто пытается собирать и перерабатывать данные «асептически», должен будет принять во внимание мои данные *прежде*, чем начнет пытаться ступить за их пределы. Пока что вероятно, что следующие шаги в поиске *более* «асептических» данных и методов их переработки должны будут пройти стадию более последовательного изучения искажения, или заражения (сепсиса), данных в процессе сбора и переработки. Возможно, что наши наиболее «асептические» данные будут (по крайней мере сначала) касаться *искажения* данных. А сегодня самые важные и продуктивные данные — это те, которые вытекают из исследования способа, которым мы искажаем данные (*Devereux*, 1967). <...>

Личные комментарии

Редактор попросил меня завершить статью балансовым отчетом о работе моей жизни. Я не могу поступить так, не приняв в расчет восемь ящиков бюро, полных рукописей, только некоторые из которых содержат клинические данные и полевые записи о хопи, седангах и др.

Как полевой исследователь, я сожалею, что недостаток дотаций и издательских возможностей помешали мне опубликовать *все* мои материалы о мохавах, не говоря о 99 процентах данных о седангах. Я испытываю такое же сожаление по отношению к массе *клинических* данных, включая почти дословные записи полного психоанализа и восемьдесят записанных психоаналитических сессий с женщиной из индейцев прерий.

Что касается *эпистемологии* и *методологии,* дела обстоят более удовлетворительно: большинство из того, что я сделал, опубликовано. А также, если у меня появятся новые идеи в этих областях, думаю, *теперь* я могу рассчитывать на то, что буду в состоянии их опубликовать.

Что касается *сущностной теории* высокого уровня, как показывает пример (*Devereux*, 1972, особенно глава 1), опубликована только часть моих работ. Возможно, я мог бы опуб-

ликовать остальные, а также ряд статей по *теории* среднего уровня. В моих папках много таких рукописей: по антропологии, социологии, психиатрии и психоанализу. Однако я мог бы подготовить их для публикации только с некоторой технической и канцелярской помощью. К несчастью, я, кажется, не овладел методом получения грантов, ибо за последние сорок лет я получил за свою работу грантов на 4000 долларов: в среднем 100 долларов в год.

Больше всего я сожалею о том, что, несмотря на накопленные за прошедшие сорок три года огромные массивы данных, я никогда не был в состоянии написать «Трактат по этнопсихиатрии», что планировал сделать еще с 1935 года. Но по крайней мере то, что стало бы большинством ключевых *теоретических* глав этой работы, было опубликовано (*Devereux*, 1951*a*, 1961, 1970). Даже этот «Трактат» еще мог бы быть написан, если бы мне помогала исследовательская и канцелярская команда, за три-четыре года, но моя попытка раздобыть деньги была безуспешной.

...Мой самый недавний интерес — древние греки — удостоился наибольшего количества публикаций изо всего мною написанного (опубликованного и неопубликованного), — быть может, потому, что принятие моих греческих работ эллинистами было таким спонтанным и радушным. В настоящее время кажется вероятным, что я буду склонен посвятить остаток жизни главным образом этой области исследований просто потому, что, в отличие от моей работы в других областях, эта может быть сделана без крупных грантов.

Наконец, я совершенно не уверен, что буду в состоянии осуществить, без существенных грантов и помощи, исследование, имеющее важное биологически-эволюционное значение для обширного пересечения фантазий, убеждений и реальности — исследование, о котором (если оно когда-либо будет завершено) было бы можно сказать, что *это finis coronat opus**. За одним исключением, несколько ученых, с которыми я обсуждал свои рабочие гипотезы, поощряли меня. Но этот проект, который, если я не сильно ошибаюсь, превзошел бы почти все мои эпистемологические и методологические работы, не может быть осуществлен без существенной помощи, которую, судя по прошлому опыту, я вряд ли получу.

---

* Конец венчает дело (лат.) — *Примеч. переводчика.*

С учетом всего — даже лет настоящего голода, пожизненной неуверенности в наличии работы, отсутствии пенсионного дохода, шести отпусков за сорок три года, семи рабочих дней в неделю из года в год и, наконец, тридцати пяти лет в отдаленных заброшенных местах — я считаю себя удачливым по двум главным счетам: я не шел на компромиссы и делал работу, которая страстно интересовала меня. Название последнего обзора профессора Роджера Бастида «Пуританин мысли» (*Bastide R.* A Puritan of Thought, 1972) — все, что мне надо в качестве эпитафии.

Резюме

Насколько мне известно, я был первым ученым, сделавшим этнопсихиатрию *главной* формой своего исследования — как в теории, так и на практике. Но в начале 1930 годов этнопсихиатрические данные были редки, методы обработки их крайне неадекватны, подходящих теоретических рамок для их анализа не существовало, а потребность в нередукционистской эпистемологии для обращения с ключевыми проблемами (культура/психика, внешнее/внутреннее, индивид/группа) даже смутно не ощущалась. Психолого-психоаналитический и социокультурный редукционизм, культурология, культурный релятивизм и т.д. еще не рассматривались как препятствия (а не средства) для решения важнейших проблем. Все нужно было начинать на голом месте.

Эпистемология

1. Социокультурное и психолого-психоаналитическое объяснения находятся в комплементарных отношениях друг к другу. Каждый феномен должен быть объяснен полностью двумя способами («двойное обоснование»). «Перегородка» между внешним и внутренним (культурой и психикой) не была для меня «данностью»: оно проистекает из принятого метода исследования. Различие возникло в точке, где наблюдаемому позволено сказать — когда наблюдатель хочет услышать, что тот ему говорит: «И это я воспринимаю».

2. Никакое средство не может отфильтровать искажения, вносимые наблюдателем в наблюдаемое. Следовательно, наиболее релевантными и пригодными к исполь-

зованию являются данные изучения наблюдателем самого себя: понимание своего способа искажения наблюдаемых им явлений.

3. Утверждения наблюдателя *и* его информаторов должны анализироваться в понятиях теории математических типов Бертрана Рассела. В результате такого подхода к анализу утверждение Эпименида (Критского), что все критяне — лжецы, *может* быть признано истинным.

4. Понятие «типичного мохава (или француза, или...)» предполагает заявление, что *X* обладает всеми качествами мохава (и т.д.) тем способом, которым «все качества» *не* рассматриваются как тотальность в себе самой (Б. Рассел).

5. Должны быть определены правила перехода от социологического объяснения к психологическому (или наоборот).

6. Никакое объяснение (или эксперимент) не может быть настолько исчерпывающим, чтобы отделаться объяснением (или разрушить) от явления, которое оно объясняет («принцип разрушения (*Abtotungsprinzip*)» Нильса Бора). После того, как факт *сверх*-объяснен психологически, в нем остается чисто социологическое. И наоборот, конечно.

Этнопсихиатрия

«Нормальный» — это психологический ярлык, «приспособленный» — социологический. Нормальный человек может быть плохо приспособленным; приспособленный человек может быть аномальным (например, в гитлеровском или сталинском обществе). Этническое бессознательное содержит материалы, подавленные всеми членами данной культуры; идиосинкразическое бессознательное содержит материалы, подавленные культурно атипичным личным опытом. Культура развивает стандартизованные защиты от типичных (*routine*) стрессов, предоставляет наборы симптомов и даже глобальные модели (синдромы) «безумного» поведения, связанные с линтоновскими «моделями плохого поведения». Она также предоставляет «сигнальные симптомы», которые указывают, что человек «сумасшедший», а *не*, например, преступник, слабоумный и т.д. Типы социальной структуры (например сложная или простая, сеть или пирамида) могут, несмотря на содержательные различия, продуцировать сходные «типы» нарушений и заставлять

слабых людей развивать их симптомы. Шизофрения — это *тип* психоза всех сложных и/или быстро и резко меняющихся обществ; это также один из (внушенных) *этнических* психозов западного мира. Все симптомы (как компромиссные решения) по необходимости являются социально негативистскими — девиантными и провокационными. Решающее значение для определения психологического нарушения имеет обращение с культурными материалами: распознаются ли они как имеющие «внешнюю» природу? Переживаются ли они так, как *предполагается*, что они будут переживаться? (Например, для невротичной женщины коитус может быть «оральным» ухаживанием, а *не* «генитальным» переживанием.)

Психиатрия как терапия (*iaomai* — исцелять; *iatros* — целитель) бывает трех типов:

1. Интракультурный: пациент и терапевт принадлежат к одной культуре.

2. Интеркультурный: они принадлежат к разным культурам, но (*a*) терапевт знает культуру пациента и (*б*) использует культурные «рычаги» терапевтически, однако должен использовать их в *самоотменяющей* манере: вылеченный пациент должен быть в состоянии сохранять хорошее самочувствие, не полагаясь больше на эти «рычаги».

3. Метакультурный: терапевт не знает конкретной культуры пациента, но понимает «культуру» как общую человеческую характеристику. Возможность метакультурного психоанализа (диагноза и терапии) доказывает, что этнопсихиатрия может обходиться без культурного релятивизма.

Подлинное исцеление может быть достигнуто только через понимание. Народная психотерапия может вести только к более или менее ненадежным *ремиссиям*, прерываемым рецидивами. Однако *изучение* этнопсихиатрии как народной науки также необходимо для развития научной этнопсихиатрии.

Внешние границы («простирание») этнопсихиатрии еще не установлены. Так, мне удалось показать, что этнопсихиатрия может даже помочь исправить отрывок из Эсхила, ранее считавшийся безнадежно испорченным («*locus desperatus*»).

Культурные и личностные исследования являются, вдобавок к их собственной ценности, важными предварительными подходами к этнопсихиатрической работе. Они дают

ключи к культурно-специфической структуре эго (Рохейм) и иерархическим моделям защитных механизмов.

Психолого-психоаналитические интерпретации культуры или общества логически ошибочны: они не могут достичь своей запланированной цели. (В этом месте различия между взглядами Рохейма и моими собственными абсолютны.) Однако они могут дать, даже ненамеренно, ценный побочный продукт: ключи к субъективному (и культурному, и идиосинкразическому) способу, каким члены данной культуры *переживают* мир и себя.

Литература

Devereux G. Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians // Human Biology. 1937. Vol. 9.

Devereux G. The Social and Cultural Implications of Incest Among the Mohave Indians // Psychoanal. Quarterly. 1939. Vol. 8.

Devereux G. Mohave Beliefs Concerning Twins // American Anthropologist. 1941. Vol. 43.

Devereux G. The Social Structure of a Schizophrenia Ward and Its Therapeutic Fitness // Journal of Clinical Psychopathology. 1944. Vol. 6.

Devereux G. Mohave Indian Infanticide // Psychoanal. Review. 1948. Vol. 35.

Devereux G. The Social Structure of the Hospital as a Factor in Total Therapy // American Journal of Orthopsychiatry. 1949 *a*. Vol. 19.

Devereux G. Mohave Voice and Speech Mannerisms // Word. 1949 *b*. Vol. 5.

Devereux G. The Psychology of Feminine Genital Bleeding: An Analysis of Mohave Indian Puberty and Menstrual Rites // International Journal of Psycho-Analysis. 1950. Vol. 31.

Devereux G. Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian. New York, 1951 *a*.

Devereux G. Mohave Indian Verbal and Motor Profanity // Psychoanalysis and the Social Sciences / G.Roheim (Ed.). Vol. 3. New York, 1951 *b*.

Devereux G. Psychoanalysis and the Occult. New York, 1953 *a*.

Devereux G. Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Complementary Oedipus Complex // International Journal of Psycho-Analisis. 1953 *b*. Vol. 34.

Devereux G. A Study of Abortion in Primitive Societies. New York, 1955.

Devereux G. Therapeutic Education. New York, 1956.

Devereux G. The Nature of the Bizarre // Journal of the Hillside Hospital. 1959. Vol. 8.

Devereux G. From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences. Paris; The Hague, 1967.

Devereux G. Essais d'Ethnopsychiatrie Generale. Paris, 1970.

Devereux G. Ethnopsychanalyse Complementariste. Paris, 1972.

Devereux G. Tragedie et Poesie Grecques. Paris, 1975.

Devereux G. Dreams in Greek Tragedy. Oxford: Berkeley, 1976.

Hymes D.H. Linguistic Aspects of Cross-Cultural Personality Study // Studying Personality Cross-Culturally / B.Kaplan (Ed.). New York, 1961.

Kaplan B. (Ed.) Studying Personality Cross-Culturally. New York, 1961.

Levi-Strauss C. Les Structures Elementaires de la Parente. Paris, 1949.

Personality and Social Systems / N.J.Smelser, W.T.Smelser (Ed.). New York, 1963.

Price-Williams D. Review of Anxiety to Method // Man. 1968. Vol. 3.

Roth H.L. Aborigines of Tasmania. Halifax, 1899.

2. ПСИХОЛОГИЯ КУЛЬТУР

ПСИХОЛОГИЯ КУЛЬТУР: ОТ АРХАИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВ К СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

А.А.Белик

Психологические типы культур

Во втором разделе настоящего издания представлены работы, посвященные изучению «ядра» психологической антропологии — антропологической этнопсихологии в различных ее исторических формах: исследование «национального характера»; анализ «этнической идентичности» и изучение национально-особенного «*Я*» (*Self*) («восточного» и «западного»). Еще раз хотелось бы подчеркнуть отличие антропологической этнопсихологии от кросс-культурных исследований конкретных психологических свойств личности, появившихся позднее, в середине XX века[1]. Антропологическая этнопсихология делает акцент не на изучении отдельных черт личности, а на взаимодействии культуры и личности, а также связи некоторых, особенных для данной культуры типов поведения (которые рассматриваются в качестве идеальной модели — образца) с различными проблемами культурной психологии (норма и патология, особен-

[1] Подробнее о кросс-культурных исследованиях см.: *Лебедева Н.М.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1998. С. 56—85; *Стефаненко Т.* Этнопсихология. Ч. IV. М., 1999. С. 201—300.

ности мышления, восприятия и познания, значение ритуалистической составляющей поведения и др.).

Одна из основных задач антропологической этнопсихологии и психологической антропологии охарактеризована Р.Бенедикт в статье «Ф.Боас как этнолог»; по ее мнению, это — изучение «...отношения между объективным миром и человеческим субъективным миром в различных культурах»[2]. Именно исходя из подобной общей постановки вопроса следует понимать исследования «психологии духа» народов в психологической антропологии 1930—1950 годов.

Этнопсихологические портреты культур Р.Бенедикт во многом испытали влияние классической немецкой философии Г.В.Ф.Гегеля и И.Канта. Оба философа дали свои версии конкретно-эмпирического уровня «национального духа» народов, прежде всего европейцев. При этом Кант свои размышления о «характере народов» связывает с анализом «характера рода» (человеческого)[3]. Даже особенностям традиционной формы принятия пищи у англичан (начинать обед с твердой пищи) и у немцев (начинать с супа) он находит место в системе своих антропологических категорий[4]. Гегель анализирует черты характера различных народов во взаимодействии с понятием Бога и способом деятельности человека (опредмечивание—распредмечивание)[5]. Безусловно также влияние на первых исследователей «культуры-и-личности» представителей «философии жизни» в лице Ф.Ницше и В.Дильтея.

В культурной антропологии основателем и идейным вдохновителем пионеров американской этнопсихологии Р.Бенедикт и М.Мид был Ф.Боас. Значительную роль в процессе становления направления «культура-и-личность» сыграл А.Крёбер. В то же время у Р.Бенедикт и М.Мид были предшественники в лице антропологов, проводивших первые полевые исследования культур и уделявших значительное внимание культурной психологии — У.Риверс, А.Рэдклифф-Браун и Б.Малиновский.

---

[2] *Benedict R.F.* Boas as an ethnologist // F.Boas memory / American Anthropologist. 1943. № 3. P. 27.

[3] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. М., 1999. С. 258; 415—417; 419—427.

[4] *Там же.* С. 309.

[5] О взаимодействии духа народов и понятия Бога см.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Энциклопедия философских наук. М., 1977. С. 62—64.

Развернутое понимание значения психологического изучения культур было дано У.Риверсом в работе «Системы родства и социальная организация» (1914). Он полагал, что «основная цель всех исследований человечества, исторических или научных — достигнуть объяснения в терминах психологии, в терминах идей, верований, чувств и инстинктивных (в смысле неосознанных. — *А.Б.*) тенденций, которые обусловливают поведение людей как индивидуальное, так и коллективное»[6].

Ученик У.Риверса А.Рэдклифф-Браун использовал его исходные тезисы в процессе изучения культуры, существовавшей на Андаманских островах. В книге «Андаманские острова: Исследование в социальной антропологии» (1922) большое значение придается анализу психологических особенностей культуры: «Мы должны объяснить, почему андаманцы думают и действуют определенным образом»[7]. Особую роль в его понятийной конструкции играло понятие «чувства» (эмоции) в культуре. Он предполагал, что «общество зависит в своем существовании от присутствия в сознании своих членов определенной системы чувств, при помощи которой регулируется поведение индивидов в соответствии с потребностями общества»[8]. В дополнение к этому положению Рэдклифф-Браун отмечал, что социальная функция обрядов и церемоний состоит в поддержании и передаче от поколения к поколению «*эмоционального характера*, от которого зависит существование общества»[9] (выделено мною. — *А.Б.*).

Первые работы Р.Бенедикт, посвященные анализу психологических типов культур, были реализацией на конкретном материале принципов и теоретических установок, разработанных ее предшественниками-антропологами. Рождавшиеся в совместных дискуссиях с М.Мид и Э.Сепиром, обсуждавшиеся с научным руководителем Ф.Боасом работы относятся к концу 1920—началу 1930 годов. Это — «Психологические типы культур Юго-Запада» (1928) и «Конфигу-

---

[6] *Ribers W.H.* Kinship and social organization. Цит. по: *Hallowell A.I.* Contribution to Anthropology. Chicago; London, 1976. P.178.

[7] *Radcliffe-Brown A.R.* Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology. Cambridge, 1922. P.230.

[8] *Там же.* P. 330.

[9] *Там же.*

рации культур в Северной Америке» (1932)[10]. В них на конкретном материале был воплощен принцип гештальт-психологии о приоритете целого над частями: каждая культура была представлена как определенное уникальное сцепление, объединение элементов (частей, черт и т.д.) — конфигурация, придающая той или иной общности качественное своеобразие. Несколько позднее, в 1934 году, Бенедикт опубликовала свою теоретическую работу «Модели культур», в которой изложила принципы изучения и типологию психологических типов культур. Эта книга весьма существенно повлияла на теоретическое развитие культурно-исторического исследования культур и личностей, так же как и исследование Бенедикт «Хризантема и меч» (1946), посвященное японскому национальному характеру. Обе эти работы стали образцом для подражания, своего рода эталоном для последующих поколений ученых, исследующих данную тему. С выходом книги «Модели культур» Р.Бенедикт становится одним из ведущих теоретиков направления «культура-и-личность» (наряду с М.Спиро и М.Мид). Дж.Хонигман, автор книги «Культура и Личность» (1954), главы из которой публикуются в первом разделе нашей книги, также испытал влияние Р.Бенедикт.

Особенно хотелось бы выделить то обстоятельство, что и Р.Бенедикт и М.Мид — сторонники «конфигурационизма» и культурно-исторического подхода в исследованиях, союзники Ф.Боаса и А.Кребера. Однако в середине 1930 годов в рамках направления «культура-и-личность» получил известность качественно иной подход к изучению культур, связанный с именем психоаналитика-клинициста А.Кардинера. Совместно с Р.Линтоном, Кардинер обобщал конкретный материал, полученный в полевых исследованиях учеными-антропологами (среди которых необходимо выделить К.Дюбуа, автора книги «Народ Алора» — 1944), давая ему психоаналитическую интерпретацию (*Кардинер А., Линтон Р.* Индивид и его общество. 1939; *Кардинер А. и др.* Психологические границы общества. 1945)[11]. А.Кардинер предло-

---

[10] *Benedict R.F.* Psychological types in the cultures of the Southwest // Proceedings of the 23d International Congress of Americanists. New York, 1928. P. 527—581; *Benedict R.F.* Configurations of culture in North America // American Anthropologist. 1932. Vol. 34. P.1—27.

[11] *Kardiner A., Linton R.* The individual and his society. New York, 1939; *Kardiner A. et al.* The Psychological frontiers of society. New York, 1945.

жил понятие «модальной личности» и «основной личностной структуры»[12]. Принципы, заложенные в книге «Индивид и его общество», были реализованы в модели психокультурного исследования Дж. и Б.Уайтингов (однако с совершенно иным содержанием).

В принципе понятие модальной личности функционально близко к понятию «психологического типа» Р.Бенедикт. За исключением одного обстоятельства — Р.Бенедикт и М.Мид искали механизмы формирования личности в культуре, а А.Кардинер и его коллеги в конечном счете сводили содержание личности к индивидуальной наследственности или тем или иным врожденным факторам. Тем самым, они были значительно ближе к сторонникам генетического детерминизма, нежели к направлению «культура-и-личность», отличительной чертой которого был «культурный детерминизм» в умеренной форме.

Характеризуя общую атмосферу в науке о человеке в начале XX века А.И.Халлоуэлл писал о борьбе за создание культурной психологии («второй психологии» по терминологии В.Вундта). Согласно А.И.Халлоуэллу, А.Крёбер в статье «Возможность социальной психологии» «героически» отстаивал идею «...культурной психологии — соотнесения особенностей культур и психологических данных, в то время как основными тенденциями в психологии были индивидуалистичность, физиологичность, биологичность»[13]. Подводя итог общей направленности работ антропологов первой трети XX века (в особенности это касается направления «культура-и-личность»), А.И.Халлоуэлл дает им такую оценку: «Американские антропологи под влиянием Ф.Боаса противостояли инстинктивистским доктринам в психологии, расовым интерпретациям интеллектуальных тестов и концепциям “примитивного ума” как низшего по отношению к цивилизованному человеку»[14].

Теоретическое развитие и практическую реализацию эти принципы получили в уже упоминавшихся ранее работах Р.Бенедикт и цикле исследований М.Мид[15]. Однако труд

---

[12] *Kardiner A.* The individual and his society. New York, 1939. P. 9.

[13] *Hallowell A.I.* Phychology and Antropology // Contribution to Antropology: Selectid works of A.T.Hallowell. Chicago; London, 1976. P. 189.

[14] *Там же.* P. 232.

[15] См.: *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 226—233; 322—360; 362—377.

Р.Бенедикт «Модели культур» занимает среди них особое место. В этой книге очень интересны размышления о смысле разнообразных культур, значении традиций и обычаев и т.д. (Часть I — «Наука об обычае», Часть II — «Разнообразие культур»), но для становления собственно этнопсихологических исследований наиболее существенна ее Часть III, посвященная психологической типологии культур, которую иногда трактуют слишком упрощенно. Р.Бенедикт в своем анализе четырех типов культур (аполлоновском, дионисийском, параноидном и мегаломаниакальном) стремилась выразить определенную интегральную целостность, группирующуюся вокруг условного центра — доминирующего настроя, существующего в той или иной конкретной этнокультурной общности, своеобразного «этоса», пронизывающего все общество. Каждый тип определялся особой «конфигурацией», создающей образ «целого», и представлял собой идеальную модель (!) культуры-личности. (*Но это не исключает личностно-поведенческого разнообразия* внутри этнокультурной общности.)

Первый тип культуры, выделенный Р.Бенедикт, — «аполлоновский, свет и гармония» — воплощение идеала «среднего пути» меры во всем, подчинение интересов индивида традициям общности (индейцы пуэбло). Здесь не приветствуется явное выражение насилия, гнева, ревности. Кооперация, терпимость, умение жить в сообществе, дружелюбие воспитываются с детства. Регулятивные нормы устанавливаются формальными структурами (авторитет традиций), а не индивидами (не авторитарность вождя). Телесные наказания не практикуются. Мужчины и женщины пользуются равными правами. Правда, в этом типе культур не приветствуются выдающиеся достижения индивида (значительно выше среднего в чем-то), особенно если последние могут нанести урон Ее Величеству Традиции[16]. Прежде чем обратиться к характеристике других типов, необходимо отметить, что значительно позднее Э.Фромм в труде «Анатомия человеческой деструктивности» (1976), используя прежде всего работы Р.Бенедикт, М.Мид, а также Дж.Мёрдока, дал свою классификацию типов культур по аналогии с аполлоновским, дионисийским, параноидным типами[17].

---

[16] *Benedict R.* Patterns of Culture. New York, 1934. P. 91.

[17] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 148—156.

Аполлоновский тип у Э.Фромма называется «Система А: жизнеутверждающее общество», важнейшими психологическими характеристиками которого являются: надежность, доверие, обязательность. В целом данный тип общества создает комфортный настрой и хорошее настроение, в нем очень редки депрессии.

Второй тип культуры, выделенный Р.Бенедикт, — «дионисийский» (индейцы *Plains*). Его конфигурация в определенном смысле противоположна конфигурации «аполлоновского» типа. В ней приветствуется проявление индивидуальности, в том числе в ярко выраженных эмоциональных формах. Высок авторитет тех, кто показал себя бесстрашным и агрессивным, и тех, кто не останавливается перед насильственным достижением целей[18]. У Фромма такой тип общества получил название «Система В: недеструктивное, но все же агрессивное общество». Данный тип культуры характеризуется открытостью в проявлении эмоций, утверждении мужского «*Я*», но в нем отсутствует подозрительность, разрушительность.

Третий тип, по Р.Бенедикт, — «параноидная» культура (жители острова Добу) — характеризуется подозрительностью и склонностью к конфликтам. В культуре аккумулируется враждебность в отношениях между мужем и женой, соседями, деревнями. Распространено верование, что удача, успех одного означает неудачу другого. Такая модель понимания личностных достижений «*Другого*» пронизывает все сферы активности и уровни взаимодействия людей. Широко практикуется вредоносная магия... («Война всех против всех»)[19]. Фромм назвал данный тип «деструктивное общество». Основными психологическими характеристиками его являются страх, враждебность, коварство, предательство. Важнейший источник такого положения Фромм видит в широком распространении частной собственности (хотя бы и в символически-ритуализованной форме) и абсолютизации конкуренции[20].

Особое место в классификации Бенедикт занимает «мегаломаниакальный» тип культуры (племя квакиутль). Он основан на «деструкции» собственности и группируется вок-

---

[18] *Benedict R.* Patterns of Culture. New York, 1934. P. 73.

[19] *Там же.* P. 158.

[20] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 149—150.

руг «специфической идеи о собственности и богатстве» (богатый тот, кто щедрее делится с соплеменниками)[21].

Заключительная часть книги «Модели культур» — «Антропология и анормальное» — приобретает дополнительную ценность как в контексте типологии культур, так и в сравнении с предыдущими работами этой исследовательницы. Дело здесь не только в том, что Бенедикт в теоретической форме представила совершенно новый подход к соотношению нормы и патологии (умеренный культурный релятивизм), хотя уже это является громадным шагом вперед в познании столь сложной проблемы. Самое главное в анализе соотношения нормы и патологии — наглядная иллюстрация изменчивости, контекстуальности *культурной нормы* (а не клинического критерия патологии, как у Кардинера). Действительно, то что является нормой в «дионисийской» культуре, не будет таковой в «аполлоновской» (например, достижение цели при помощи физического насилия). Принципы конфигурационизма составляют также основание работ М.Мид.

Поиски интегрального целого и доминанты его функционирования под углом общего настроя, «духа» в культуре, в методологическом плане близки «классическому» функционализму Б.Малиновского, который полагал, что «в любом типе цивилизаций любой обычай, материальный объект, идея и верования выполняют некоторую жизненную функцию — представляют собой необходимую часть внутри действующего целого»[22]. Интегративный подход (или конфигурационизм), разработанный Р.Бенедикт и М.Мид, оказал значительное влияние на исследование «духа» народов в форме «национального характера».

В то же время, практически с момента возникновения направления «культура-и-личность», М.Мид и Р.Бенедикт, также как и их коллеги, ставили перед собой задачу сравнительного анализа современного и традиционного общества. Одна из первых статей М.Мид, посвященных анализу мышления у самоанских детей, имеет подзаголовок: «В сравнении с западным типом мышления». Основные общие категории, которыми оперирует М.Мид — это постфигуративный (традиционный) и кофигуративный (современный) типы культур. Аналогичные положения развивала и Р.Бе-

---

[21] *Benedict R.* Patterns of Culture. New York, 1934. P.175.

[22] Цит. по: *Яблоков И.Н.* Социология религии. М., 1979. С. 46.

недикт, для которой изучение «простых» культур есть путь к анализу более «сложных».

Национальный характер — форма *антропологической этнопсихологии*

Начиная с середины 1940 годов в американской антропологии получили развитие исследованиея «национального характера». Наиболее известной работой в этой области является уже упомянутая книга Р.Бенедикт «Хризантема и меч» (1946)[23], в которой она применила новый подход к анализу психокультурных явлений. Основная особенность его состояла в том, что эмпирические материалы, полученные в результате интервью и процесса общения с японцами, были объединены в единое целое со сведениями, полученными из литературных источников самого разнообразного характера.

Безусловный успех книги Бенедикт в каком-то смысле оттеснил на периферию, затмил очень интересное, также инновационное по способу анализа исследование М.Мид и Г.Бейтсона «Балийский характер», вышедшее на три года раньше — в 1943[24] . Особенность этого подхода состояла в сравнительном анализе моделей поведения и способов межличностного взаимодействия на о.Бали, во Франции, Японии и Канаде. Важнейшим результатом данного исследования были сотни фотографий и фильм «Четыре семьи» (производства National Film Board of Canada) с комментариями М.Мид.

Сам термин «национальный характер» нуждается в пояснении, поскольку содержание его в антропологии середины XX века отличается от смысла, придаваемого ему более ранними работами. История анализа особенностей «национального характера» берет свое начало от Теофраста и Тацита. Эмпирические характеристики того или иного народа содержатся в работах Гегеля и Канта. Специфика этого подхода (обозначаемого термином «национальный характер») была (и есть) в том, что выделяют одну или несколько черт народа (часто аналитическим способом, а не на основе обобщения эмпирических материалов), выражающих специфику его «духа». Такой анализ может быть более или менее достоверным, с ним

---

[23] *Benedict R.* The chrysanthemum and the sword. Boston, 1946.

[24] *Bateson G., Mead M.* Balinese' character: A photographic analysis. New York, 1942.

можно соглашаться, а можно спорить. Этот подход был интересен в XIX—начале XX века, но во второй половине XX века он непродуктивен.

Особенность же этнопсихологических зарисовок и портретов антропологов 1940 годов (а впоследствии и 1950—1970 годов) состоит в *исследовании* различными методами особенностей *повседневной* жизнедеятельности людей в различных культурах. Изучение «национального характера» в психологической антропологии — это попытки создать целостную картину *образа жизни* народа или метакультурной (полиэтнической) общности, объединенной какими-либо общими ценностями (культурными или конфессиональными), или проживающей на фиксированной территории, часто ограничивающей пространственные параметры культуры в силу природно-географических факторов. Самые любимые сюжеты для этнопсихологов — особенности жизни островитян (о. Бали, Тробриандские о-ва, Япония, Англия, Куба). Кроме того, исследования «национального характера» носят полифакторный характер, то есть включают особенности истории этнокультурной общности, этнографическую специфику уклада жизни и быта (в единстве материальной и духовной культуры), и их источником, наряду с непосредственным изучением культуры, может быть художественная литература.

Наиболее известным примером обращения к литературным источникам является использование текстов У.Шекспира для воссоздания особенностей этнопсихологии того или иного народа или общности — например, в публикуемой в настоящем издании статье Д.Мюррея для характеристики «западного *Я*» автор обращается к Шекспиру. Ф.Бок посвятил этой проблеме специальное исследование — «Шекспир и елизаветинская культура» (1984). Тот же автор анализирует этот вопрос и в других своих работах[25].

Кроме этого объектом анализа в антропологии может быть не только народ, но и полиэтническая общность (американцы, славяне, европейцы, граждане СССР, «западное *Я*», «восточное *Я*») .

И, наконец, необходимо сказать о может быть важнейшем отличии исследований «национального характера» в психологической антропологии: они никогда не носят оценочно-сравнительного характера (лучше—хуже), чего не ска-

---

[25] *Bock Ph.K.* Shakespeare and Elizabethan culture. New York, 1984; см. также: *Bock Ph.K.* Success in Shakespeare // Symposium on «Literature and Anthropology». Lubbock (Tex.), 1987.

жешь об изучении аналогичных явлений под расплывчатым термином «менталитет» (когда предполагается существование цивилизованного и нецивилизованного менталитета).

В последующий период времени (1950—начало 1960 годов) изучение особенностей эмпирической этнопсихологии было продолжено. В 1954 году была издана монография Р.Метро и М.Мид «Темы во французской культуре», а годом позже Дж.Горер опубликовал книгу «Изучая английский характер». Не были забыты и «восточные» культуры. В 1957 году вышла книга Дж.М.Карстеаса «Дважды рожденный» — исследование особенностей образа жизни высшей касты индусов в Раджистане[26]. В 1960 годах анализ особенностей образа жизни в различных культурах остается в поле зрения антропологов. Особо отметим исследование Э.Норбека и Дж.Де-Воса, посвященное анализу особенностей национальной психологии японцев и применению проективных методик для изучения этого вопроса, и безусловно яркую статью Ф.Л.К.Хсю «Американские сущностные ценности и национальный характер», публикуемую в настоящем издании.

Изучение ценностей американской культуры и своеобразия национального характера жителей этой страны берет свое начало с работы А.Торквиля «Демократия в Америке» (1830). В антропологии одно из первых исследований этого вопроса принадлежит перу Джофри Горера «Американский народ» (1948/1964) (хотя еще в 1942 году М.Мид написала интересную работу «Держите порох сухим»). Основная идея Дж.Горера — резкий контраст между национальными характерами Англии и США. По его мнению, американское общество базируется на отрицании европейского наследия, традиций, прежде всего английских, поскольку исторически американцы боролись за независимость от метрополии. Стремление к свободе и независимости он усматривает также в отсутствии в семейной жизни модели поведения, согласно которой сын должен продолжать дело отца, подражать ему и т.д., — сын свободен в выборе своего жизненного пути. Во многом работа Горера носила эмпирический характер, и в ней были собраны курьезные случаи из жизни американцев, характеризующие особенности американского образа жизни и представляющие исторический интерес.

---

[26] *Gorer G.* Exploring English Character. New York, 1955; *Metraux R., Mead M.* Themes in French culture. Palo Alto, 1954; *Carstairs G.M.* The Twice born. London, 1957.

Более значительной и влиятельной была работа Д.Рисмана «Одинокая толпа. Изучение изменяющегося американского характера» (1950). Метафора «одинокая толпа», вынесенная в заглавие, свидетельствовала о попытке описать психокультурный тип, подобно тому как это сделала в свое время Р.Бенедикт. Основное содержание исследования Рисмана — своеобразная апология «автономии личности», гимн индивидуализму. Безусловно, что личностная независимость, свобода развития способностей и возможность их применения — это существенная черта «*American way of life*» и безусловная ценность. Но при этом у Рисмана осталось без внимания стремление к общности, к коллективу, пусть даже в форме лишь своей *собственной* семьи. Повис в воздухе вопрос: как же все-таки одинокая толпа образует общность американцев. Этот и ряд других аспектов работы Рисмана вызвал справедливую критику со стороны коллег, тем не менее в переиздании его труда в 1961 году, а также в других работах[27] он остался верен тезису «*No ideology, however, noble, can justify the sacrifice of an individual to the needs of the group*» — «Несмотря ни на что, нет идеологии, которая могла бы оправдать принесение индивида в жертву потребностям группы».

В исследовании Рисмана получила отражение одна существенная черта индустриальной культуры в целом — «атомизированность» индивидов, анонимность технологического общества, действительно «одиночество даже в толпе». В особенно ярко выраженной форме этот феномен получил распространение в США. Данная проблема в виде анализа феномена «уединенности» (*privacy*) впоследствии неоднократно становилась предметом исследования в психологической антропологии и этологии человека[28].

Интересны результаты опроса, проведеного Рисманом среди студентов. Был задан только один вопрос: «К какому типу культуры по классификации Р.Бенедикт вы относите США?». К удивлению Рисмана, большинство студентов видят американцев как носителей «мегаломаниакальной» культуры (племя квакиутль), то есть «как индивидуалистов, в первую очередь интересующихся проявлением бла-

---

[27] *Riesman D., Glazer N., Denney R.* The lonely crowd. New Haven, 1950/1961; *Riesman D.* Individualism reconsidered Garden City. New York, 1954. P. 27.

[28] См.: *Altman I.* Privacy as an interpersonal boundary process // Human Ethology / M. von Cranch et al. (Eds.). London; New York, 1979.

госостояния и общественного положения»[29]. Меньшинство воспринимают американскую культуру как «параноидную» (о. Добу). А сам Рисман, конечно же, видит американцев дионисийцами (индейцы пуэбло). Лучшая черта, с точки зрения молодых американцев, — «умение уживаться (ладить) с любым человеком», худшая — раздражительность.

Филипп Слейтор, автор книги «В поисках одиночества» (1970)[30], пытается создать реалистический портрет американского характера. Он отчетливо представляет изменения, происходящие в американском обществе 1970 годов, в направлении создания «контр-культуры», находящейся в оппозиции «технологически ориентированной культуре», и полагает, что действительные изменения в американском обществе связаны с переосмыслением индивидуализма, лежащего в основе общества.

Совершенно иной подход к анализу ценностей американской культуры у Ф.Л.К.Хсю. В центре его анализа глубокий ценностный конфликт между декларируемым официальной идеологией равенством и реальной практикой расовой и этнической дискриминации. Одной из важнейших черт, присущих американскому образу жизни (можно даже сказать основной, базовой), Ф.Л.К.Хсю называет «...уверенность в себе, наиболее существенным психологическим выражением которой является страх перед зависимостью»[31]. В то же время «...уверенность в себе в Америке неотделима от воинственного требования индивидом экономического, политического и социального равенства»[32].

Кроме этого Хсю выделяет четыре пары противоречивых ценностных ориентаций, взаимодействие которых в целостной и диалектической форме дает описание особенностей этнопсихологии американцев: *а*) христианская любовь с религиозным фанатизмом; *б*) признание роли науки, прогресса и гуманизма, но ограниченность идеей группового превосходства и расизмом; *в*) пуританская этика в сочетании с ростом гибкости сексуальной морали; *г*) демократические идеалы равенства и свободы с тенденциями тоталитаризма и “охотой на ведьм”»[33].

---

[29] *Riesman D.* The lonely crowd. New Haven, 1961. P. 227.

[30] *Slater Ph.L.* The pursuit of loneless. Boston, 1970.

[31] *Hsu F.L.K.* American core values and national character // Psychological Anthropology / F.L.K. Hsu (Ed.). Homewood, 1961. P. 217.

[32] *Там же.*

[33] *Там же.* P. 220.

Особое внимание Хсю уделяет проблеме трансформации индивидуализма Западной Европы (особенно английского его варианта) в американскую «уверенность в себе». Этому аспекту психологии американцев была посвящена статья «Пересматривая "твердый" индивидуализм»[34], которая носила, я был сказал, программный характер. Отдавая должное принципам личной свободы и возможностям личностного и социального роста, Хсю, тем не менее, отмечает сверхавтономность индивидов, «атомизированность» американского общества, порождающую массу проблем как личностного, так и социального плана (одна из них — неумение общаться людей друг с другом — проявилась уже спустя 10 лет после выхода статьи)[35]. В вводной статье к сборнику своих трудов «Индивидуализм — обоюдоострый меч» (1983) Хсю еще раз возвращается к этой проблеме. Наглядно показывая огромные достижения американского народа в области науки, технологии и медицины, в других областях, он с огромным беспокойством призывает «тронуть Священную корову Америки», скорректировать содержание образования и даже несколько изменить взгляд на «крепкий» индивидуализм. Тревожными симптомами для Америки являются проявления насилия в самых жестоких и часто не мотивированных формах. Хсю приводит массу случаев убийств, совершенных подростками, или убийств из-за какого-либо пустяка. То, о чем пишет Хсю, пожалуй, получило наиболее яркое отражение в фильме О.Стоуна «Невинные убийцы». К этому можно лишь добавить серию трагедий, произошедших в США в 1999—начале 2000 года: прямо-таки эпидемию убийств в американских школах.

Важность такой «резкой» и «нелицеприятной» постановки вопроса дает возможность высветить оборотную сторону стремления к самоутверждению, обретению уверенности в себе свободных, но «атомизированных» индивидов. В неменьшей степени данная проблема касается и России 1990 годов. Мы восхищается смелостью и силой героев американских боевиков, будь то персонажи С.Сигала, Ч.Норриса или А.Шварцнеггера. Они успешно воплощают принцип «пря-

---

[34] *Hsu F.L.K.* Rugged individualism reconsidered // Colorado Quarterly. 1960. Vol.9. P. 143—162.

[35] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1. С. 119—120.

мого действия» и добиваются справедливости, которой ох как не хватает в российском обществе. Отсюда тоска по «крепкой руке» жесткого индивида...

Завершая характеристику исследований особенностей американского образа жизни и оценивая роль Ф.Л.К.Хсю в них, необходимо отметить, что он наиболее содержательно и мудро проиллюстрировал метафору Д.Рисмана «одинокая толпа» как существенную черту жизнедеятельности американцев. Есть также еще одна особенность творчества Хсю, проявившаяся в том числе в изучении этнопсихологии американцев. Это стремление изучать проблемы в исторически-сравнительном аспекте, использовать возможности междисциплинарного анализа и всю совокупность подходов, существующих в психологической антропологии. Хсю неоднократно подчеркивает положение о том, что особенности «национального характера» не могут быть поняты без обращения ко всему циклу проблем, возникающих в процессе познания специфики личности в условиях различных культур. Такой постановке вопроса посвящены исследования Хсю 1950—1970 годов, объединенные в книге «Пересматривая “твердый” индивидуализм», именно под этим углом зрения он анализирует проблему этнической идентичности в форме анализа культурно-обусловленного «*Self*».

Конечно, проблема, затронутая Хсю в публикуемой статье, намного шире анализа этнопсихологии американцев. Она имеет исторический смысл и неодинаковое содержание в различных типах культур. Мы нередко наблюдаем бесконечную вереницу социальных форм утверждения своего эго любой ценой. Это может осуществляться сознательно, а может и неосознанно. Это каждодневно происходит как на обыденном, эмпирически бытовом уровне, так и на государственном.

Именно стремление к самоутверждению есть один из источников дисассоциативной этнической идентичности, «гиперэтнической идентичности», ведущей к националистическому или расовому экстремизму. «Атомизированный», «автономный», «независимый» индивид, осознавший фальшивость своих форм самоутверждения и бессмысленность такой «свободы», согласно Э.Фромму, бежит от нее. Однако очень часто, продолжая «логику» «крепкого» индивидуализма, он попадает в рабство авторитаризма, в сети культа сильной личности, будучи сам слабым и незащищенным.

Этот момент очень точно выразил З.Фрейд, отмечая, что «громадное большинство людей нуждаются во власти, которой они могут восхищаться, которой они могут подчиняться, которая господствует над ними...»[36].

Э.Фромм, пытаясь описать особенности немецкого национального характера, которые способствовали приходу Гитлера и нацистской партии к власти, был вынужден создать концепцию «социального характера», которая придала этнопсихологическим исследованиям в целом дополнительные историко-культурные аспекты. Строго говоря, на примере Германии наиболее ярко проявилась трансформация отчужденных «свободных» индивидов в коллективного творца «авторитаризма». Это трансформация была облегчена особенностью историко-психологической ситуации в Германии того времени (позор Версальского договора, потребность в самоутверждении). Анализ психологии немцев 1930—1940 годов важен тем, что в процессе исследований этого вопроса были выработаны два новых подхода к изучению этнопсихологии, весьма отличающиеся от классических форм, существовавших в американской антропологии.

Первый — разрабатывался Э.Фроммом в форме анализа «социального характера». Важную роль в нем играла конфессиональная составляющая, прежде всего — особенность реформации в Европе. Первое исследование Фромма на эту тему — «Бегство от свободы» (1941), одно из последних — «Иметь или быть?» (1976). Отметим, что бегство от свободы возможно и в сторону осмысленного существования человека путем реализации своих родовых потребностей — способностей и познания своей идентичности, в том числе этнической.

Второй — развивал в своих исследованиях Э.Эриксон. Он исследовал личности великих людей биографическим методом. Путем анализа личностей он стремился осмыслить психологию народа. Наряду с изучением личности Ганди и Лютера, он написал книгу «Легенда детства Гитлера». Э.Эриксон продолжил классическую традицию психоанализа. Его подход к анализу получил название «психоистория»[37].

---

[36] Цит. по: История буржуазной социологии первой половины XX века. М., 1979. С. 202.

[37] *Erikson E.H.* Young man Luther. New York, 1958; *Erikson E.H.* Gandhi is truth. New York, 1969; *Erikson E.H.* Life history and the historical moment. New York, 1975.

Особое внимание антропологов на протяжении длительного периода времени (1940—1960 годов) привлекала «загадка славянской души». Анализу этой проблемы посвящены многочисленные работы, большая часть которых не имеет отношения ни к культурной антропологии вообще, ни к психологической в частности. Было очень много попыток истолковать «русский национальный характер» с позиций ортодоксальной фрейдистской концепции (анальный, оральный, генитальный типы).

Пионером в изучении психологической антропологии «русского национального характера» был Дж.Горер. В 1949 году он опубликовал статью «Некоторые аспекты психологии великорусского народа». Несколько позже вместе с Дж.Рикманом он издал книгу «Великорусский народ»[38]. В 1962 году К.Клакхон в сборнике «Культура и поведение», изданном под его редакцией, посвятил объемную статью «драме русского национального характера»[39]. Основные положения Дж.Горера представлены в публикуемых главах из книги Дж.Хонигмана «Культура и личность» в первой части настоящего издания. Любимая идея Дж.Горера — это связь тугого пеленания и соответственно небольших периодов свободы младенцев с особенностями «русского национального характера». Подобная трактовка психологии русского народа была встречена с большим скептецизмом и получила иронического название «пеленочный детерминизм». В принципе, всякое событие в детстве безусловно оказывает влияние на взрослую личность — в том числе и традиция пеленания. Вопрос лишь в том, как, в чем и в какой степени. Видимо, все-таки не в той, как об этом пишет Дж.Горер, выводя из этой традиции всю совокупность признаков «русской души». По моему мнению, в трактовке феномена пеленания во многом сыграли роль «сущностные американские ценности», а именно: представление о неограниченной свободе и независимости, которые должны быть предоставлены индивиду с рождения. Отсюда делается вывод о вреде пеленания, то есть ограничения свободы. В России, также как и в ряде других культур, распространен «диалектический» подход — свобода познается в сравнении с несвободой, то есть ребенок с детства приучается к определенным моделям культуры. В США же долгое время господ-

---

[38] *Gorez G., Rickman J.* The people of Great Russia. New York, 1962.

[39] *Kluckhohn Cl.* (Ed.). Culture and Behaviour. New York, 1962.

ствовала «педагогика вседозволенности», один из авторов которой — Б.Спок — с горечью увидел ее плоды и признал впоследствии недопустимость такого отношения к детям. Что же касается самого пеленания, то оно безусловно необходимо в первые месяцы жизни ребенка, так как хаотические, неуправляемые движения ребенка (т.к. механизм управления находится в стадии формирования) дестабилизируют нервную систему и являются источником травм. К этому можно добавить, что в России не самое «тугое» пеленание. По сравнению, например, с традициями индейцев хопи, в соответствии с которыми младенца туго привязывают запеленутого к доске и «освобождают» лишь 2—3 раза сутки, в России отношение к детям демократичное. Безусловно, что данное положение Дж.Горера породило массу спекуляций на тему о «спеленутой душе великоросса», но еще раз подчеркну: это нисколько не принижает роли традиции по уходу за ребенком, существующей в различных культурах, в формировании характера взрослого. Спектр традиций, конечно, значительно шире, чем только кормление, пеленание, купание. В них включен особо важный аспект отношения к ребенку в детстве, оказывающий *обратное формирующее* влияние на особенности личности в той или иной культуре.

Очень коротко коснусь наиболее интересного, на мой взгляд, исследования К.Клакхона, где он сравнивает «традиционные черты личности русских» с идеальным советским типом личности. Особо хотелось бы отметить, что под термином «русские» в работах антропологов США подразумевается русскоязычное население, проживающее на территории России. По мнению американских антропологов, традиционно русский тип личности — это «...теплая, человечная, очень зависимая, стремящаяся к социальной принадлежности, эмоционально нестабильная, сильная, но недисциплинированная личность, нуждающаяся в подчинении сильному авторитету»[40].

В 1960—1970 и последующих годах, вплоть до сегодняшнего дня, опубликована масса работ, посвященных национальному характеру различных народов, в том числе и особенностям русского национального характера.

Особо хотелось бы выделить исследования П.Сорокина, посвященные данному вопросу. В его фундаментальном тру-

---

[40] *Там же*. P. 241—242.

де «Общество, культура и личность» (1962) содержится критический анализ предшествующих работ, посвященных анализу «национального характера», и теоретическая концепция нации как социокультурной системы, являющейся основой для конкретно-исторических исследований. В 1967 году П.Сорокин опубликовал специальное исследование «Существенные характеристики русской нации в XX веке». Значительное место в этой работе уделено критике исследований национального характера. Он выделяет три основных недостатка подобных работ: «Во-первых, они или не определяют, или определяют слишком расплывчато то, что подразумевается под нацией или национальным характером. Во-вторых, они отрицают глубокие различия, существующие между простой “автоматической” совокупностью индивидов и объединенными (сложными) социальными и культурными системами. Большинство исследований имеет дело не столько с нациями, сколько с индивидами — немцами, французами, банту или африканцами, сравнивая их с представителями какой-либо другой группы (половой, расовой, территориальной, экономической, образовательной)».

Другими словами, П.Сорокин настаивает на целостном подходе в психокультурном исследовании и подчеркивает необходимость изучения социокультурных систем, несводимых к их составляющим частям. (Так же как В.Вундт стремился анализировать надындивидуальную реальность). С требованием интегрального рассмотрения связан третий недостаток исследований национального характера, состоящий, по мнению П.Сорокина, «...в редукции наций и других социокультурных систем к простому фрагменту “поведения” индивидуальных компонентов этих систем, сравниваемых с самими системами». Среди «фрагментов» П.Сорокин особо выделяет абсолютизацию таких, как «пеленание детей», «оральный» или «анальный» тип, «генитальная» структура личности; или увлечение различными видами «тестомании», вроде «тестов на интеллектуальность», «проективных тестов» и множество других, «“тестирующая” способность которых сомнительна и научно не доказана»[41]. Критические замечания П.Сорокина можно отнести ко многим работам, вышедшим в период 1960 по 2000 годы, в том

---

[41] *Сорокин П.А.* Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 463—465.

числе и в России. В определенном смысле критика американского социолога направлена и против чрезмерного увлечения феноменом пеленания Дж.Горером и некоторыми другими антропологами. Но основной пафос «интегрального» рассмотрения П.Сорокина органично сочетается с конфигурационистскими идеями Р.Бенедикт—М.Мид и других представителей культурно-исторического направления. Другое дело, что в американской антропологии оставило след и пользовалось значительным влиянием упомянутое выше психоаналитическое исследование «модальной личности»— «национального характера» под руководством клинициста-психиатра А.Кардинера, с легкой руки которого получили популярность фрейдистские термины, не всегда удачно применяемые исследователями (например, считалось, что «бюрократическая элита» СССР имела «анальный» характер, а обычные граждане — «оральный»). Типичным образчиком исследований подобного рода являются эссе Лойда Демоза[42], где он неоднократно в весьма абстрактной форме и совершенно бездоказательно, абсолютизируя некоторые фрагментарные сведения о «русском детстве» не очень достоверного характера, дает свою версию «пеленочного сверхдетерминизма». Вообще его исследование, один из разделов которого так и называется — «Кошмары традиционного русского детства», больше напоминает сценарий голливудского фильма ужасов, а не размышления психоисторика. В целом Лойда Демоза отличает интересная, оригинальная постановка проблем и их весьма поверхностное исследование. Например, безусловно фундаментальная идея психогенной истории и определяющей роли детства в квалификации и классификации периодов истории не получила последовательной и содержательной интерпретации в его творчестве.

Не утеряла своего значения оценка П.Сорокиным качества психокультурных исследований, сводящих все *лишь только* к тестам (прежде всего типа *IQ* и др.) и *количественным показателям* последних. В значительной степени критика П.Сорокина (образца 1967 года) актуальна для кросс-культурных исследований 1970—1990 годов. Правда, следует иметь в виду, что есть несколько типов этнопсихологических исследований, каждый из которых выполняет

---

[42] См.: *Демоз Л.* Психоистория. Ростов н/Д., 2000 (оригинальное название «Foundations of Psychohistory»).

свои задачи. Их классификация предполагает выделение гносеологических (познавательных) уровней исследований, что, в свою очередь, ведет к структурированию проблемы «национальный характер» в целом. В историческом аспекте можно выделить несколько форм исследования «национального характера»: *1*) конфигурационизм, интегральный подход (Р.Бенедикт, М.Мид и другие антропологи культурно-исторической ориентации; к ним очень близок П.Сорокин); *2*) кросс-культурное изучение черт личностей, присущих различным типам культур; *3*) анализ данной проблемы посредством понятия «социальный характер» (Э.Фромм). Такой подход дает возможность соотнести особенности этнокультурных особенностей личности с типом экономической системы и учесть конфессиональное разнообразие (психологию религии), при этом тип анализа, разработанный Э.Фроммом, применим для изучения как современной действительности, так и исторической реконструкции; *4*) значительную роль в изучении «национального характера» играют исследования Э.Эриксона, в которых он использовал биографический метод и стремился через историю жизни выдающихся личностей познать особенности психологии народа; *5*) последний вид описаний «национального характера» образуют работы, созданные писателями, журналистами и просто внимательными и доброжелательными «включенными наблюдателями», имеющими дар увидеть детали образа жизни и описать это в целостной форме.

Популярность работ М.Мид была связана с ее умением владеть «живым» словом, а не только с тем, что она была блестящим ученым-антропологом. По той же причине историческое эссе всемирно известного Дж.Оруэлла «Англичане» (1944) во многом превосходит унылую вереницу бесцветных «фрагментарных» работ, выполненных по научным канонам, а бестселлеры Ю.Овчинникова «Ветка сакуры» и «Корни дуба» значительно превосходят многие научные российские исследования. (Исключение в этом плане — лишь книга И.Пронникова и В.Ладанникова «Японцы».) Такая свободная форма изучения «национального характера» особенно важна для России, поскольку данная проблема в большей степени была предметом внимания писателей и философов, нежели ученых в единстве эмпирического и теоретического аспекта исследований.

Важной особенностью психокультурных исследований в форме изучения «национального характера» является то, что они получили наибольшее распространение, стали аспектом антропологии, вызывающим живейший интерес со стороны читающей публики. Из специальных изданий результаты этнопсихологических исследований попали на страницы массовых научно-популярных изданий. В наибольшей степени это касается СССР (России), где с начала 1970 годов, с выходом книги «История и психология» (1971) и первых статей И.С.Кона, посвященных проблеме «национального характера», начались регулярные этносоциопсихологические исследования.

В то же время необходимо отметить, что 1970 годы — это начало информационно-психологической эпохи в развитии современной индустриальной культуры, эпохи конструирования социальной реальности, в которой значительное место занимает этнопсихологическая составляющая. Таким образом, исследования «национального характера» сами стали фактором, воздействующим на осознание особенностей этнонациональных процессов, происходящих в мире.

Этническая идентичность — анализ психологии современных и традиционных культур

С середины 1970 годов в США все большее распространение получает психокультурный анализ обществ посредством изучения этнической идентичности и этничности. Первые исследования подобного типа были проведены в США еще в 1940 году (проект «Янки-сити»), но популярность изучение различных форм идентичности, и в первую очередь — этнической, приобрело под влиянием работ Э.Эриксона[43], который в свою очередь использовал ряд положений З.Фрейда и А.Фрейд, у которой одним из предметов исследований был процесс идентификации (отождествления) — «...бессознательный процесс, благодаря которому человек (например, ребенок) ведет себя, думает и чувствует так, как это делал бы другой человек, с которым он себя

[43] *Эриксон Э.Т.* Детство и общество. СПб., 1996; *Эриксон Э.Т.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

идентифицирует»[44]. Для более полного понимания этого процесса безусловно необходимо обращение к феноменам, впервые ставшим предметом изучения «групповой психологии» конца XIX—начала XX веков, а именно: имитации, подражания, внушения, психологического заражения.

Середина 1970 годов — время осмысления американским обществоведением новой этносоциальной ситуации в США. Центральный вопрос — дискуссия об этнической идентичности и этничности. Таким образом, проблема психокультурного своеобразия, ранее бывшая только предметом анализа психологических антропологов, становится предметом обсуждения социальных психологов, социологов, политиков и представителей междисциплинарной области исследований — «этносоциологии». Со времен возникновения США как независимого государства, в нем господствовала ассимиляционная концепция, выражающая романтически-просветительскую надежду на то, что «здесь, в Америке, индивиды всех наций сплавятся в новую расу людей, труд и потомство которых однажды приведут мир к великому изменению»[45]. Впоследствии ассимиляционистская концепция получила название «плавильного тигля» (котла) (*Melting pot*) и стала считаться основной объяснительной теорией этнических процессов США. В 1963 году вышла работа Н.Глейзера и Д.Мойнихэна «По ту сторону плавильного котла», в которой авторы призвали американских ученых пересмотреть ассимиляционистскую парадигму в направлении признания этнического плюрализма и изучения «этнического возрождения» в США. В 1975 году в книге «Этничность: Теория и практика» эти же авторы сформулировали свою позицию следующим образом: если ранее проблема этнического «рассматривалась как пережитки более ранних эпох», «то теперь мы должны поместить ее в центр рассмотрения»[46]. Далее они подчеркивают, что «надежда обойтись в обществе без этничности может быть столь же утопичной и столь же сомнительной, как надежда обойтись без социальных классов в обществе».

---

[44] *Фрейд А.* Введение в технику детского психоанализа. М., 1991. С. 51.

[45] *Crevecouer M.G.J. de.* What is American Letter III of Letters from an American Farmer. 1792. Цит. по: *Таболина Т.В.* Этническая проблематика в современной американской науке. М., 1985. С. 13.

[46] *Glazer N., Moynihan P.P.* In Production // Ethnicity: Theory and Experience. Cambridge (Mass.), 1975. P. 4.

Одновременно с выходом книги Глезера и Мойнихена в 1975 году выходит коллективный труд «Этническая идентичность» под редакцией Дж.Де-Воса и Л.Романуси-Росс. Наряду с новым типом исследований, представленным статьями Дж.Де-Воса («Этнический плюрализм: конфликт и приспособление»), Дж.Деверо («Этническая идентичность: ее логические основания и дисфункции»), Т.Шварца («Культурный тотемизм: этническая идентичность — архаическая и современная») и Х.Вагатауна («Проблемы культурной идентичности в современной Японии»), в него включен ряд исследований, объединенных в разделе под названием «Этническая идентичность и национальный характер». В нем опубликованы работы Дж.Горера «Английская идентичность над временем и империей» и М.Мид «Этничность и антропология в Америке». Этими публикациями как бы подчеркивается преемственность между более старшим поколением антропологов и относительно молодыми исследователями: от изучения «национального характера» — к исследованию новой психокультурной особенности общества, каковой является «этническая идентичность». Основные идеи Дж.Де-Воса изложены в его статье, публикуемой во втором разделе настоящего издания. Хотелось бы обратить внимание читателей на несколько ключевых моментов его концепции.

В первую очередь это касается акцента на исследовании эмоционально-субъективного, даже иррационального аспекта в этнической идентичности, хотя Дж.Де-Вос не отрицает важности рационального осмысления этого феномена. Выделяя в качестве ведущего признака этнической идентичности «чувство преемственности, непрерывной связи с прошлым», Де-Вос изучает данный вопрос нераздельно с «настоящим» личности, ее социально-экономическим статусом и ее устремлениями в будущее. Если брать определение этнической идентичности Де-Воса изолированно, в отрыве от его понятийного аппарата и всего контекста исследований данного ученого, то содержание его позиции не будет понято. В публикуемых статьях, а также в ряде своих исследований Де-Вос показал многомерность такого явления как этническая идентичность, его существенную роль в решении проблем современного общества и возникновении конфликтов в современной культуре. (Одна из центральных

тем в творчестве Де-Воса — «*adapt to change*» — весьма актуальна для современной России)[47].

Подчеркивая многонаправленность и универсальность проблемы, поставленной им в заглавие статьи, Де-Вос отмечает, что «человеческая история дает нам многочисленные комбинации напряженности и приспособления, касающиеся противоречия между приверженностью к прошлой этничности, настоящему статусу и будущему идеализированному представлению об обществе»[48].

При этом Де-Вос рассматривает этничность на четырех уровнях анализа: «...Первый на уровне социальной структуры; второй — как модель социального взаимодействия; третий — как субъективное переживание идентичности; и четвертый — как выражение в относительно устойчивых моделях поведения и эмоциональных стилей»[49].

В работах Де-Воса 1970 годов содержится концептуальное ядро новой формы изучения психокультурных особенностей обществ — анализ внутреннего «*Я*» («*Self*»). Данное английское слово многозначно, но в психологической антропологии оно употребляется в смысле внутриличностного «*Я*» или «Себя, сделанного объектом рефлексии индивида». Данный подход к психокультурным исследованиями получил распространение в 1980—1990 годы. Иллюстрацией его служат публикуемые во втором разделе настоящего издания статьи Д.Мюррея и Н.Розенбергер. Одна из них посвящена «западному *Self*», другая — «восточному». Именно в таком аспекте изучается национально-особенное «*Я*» в одном из первых коллективных трудов, посвященных анализу «*Self*», — в работе «Культура и *Self* (азиатская и западная перспектива)», изданной под редакцией А.Марселлы, Дж.Де-Воса и Ф.Л.К.Хсю в 1985 году.

Справедливости ради необходимо отметить, что этническая идентичность не во всех социальных условиях может играть продуктивную роль. Есть масса исторических обстоятельств и социально-психологических условий, когда этни-

---

[47] См.: *De Vos G.* The Japanese adapt to change // The Making of psychological Anthropology / G.Spindler (Ed.). Berkeley, 1980. P. 219—257; *De Vos G.* Ethnic adaptation and minority status // Journal of cross-cultural psychology. Vol. II. 1980. P. 101—124.

[48] *De Vos G.* Ethnic pluralism: Conflict and accommodation // Ethnic Identity. Chicago, 1982. P. 39—40.

[49] *De Vos G.* Introduction // Ethnic Identity. Chicago, 1982. P. XI.

ческая идентичность «как основа осмысленного существования индивида» трансформируется в национально-эгоистические экстремистские формы. Этот аспект не отрицает Де-Вос, его внимательно анализирует Деверо. Последний изучает этот вопрос в автореферате своих работ, опубликованном в первом разделе настоящего издания. Дисфункциональную сторону этнической идентичности Деверо исследует и в статье «Этническая идентичность: ее логические основания и дисфункции». Для обозначения негативных аспектов трансформации этнической идентичности он использует термины «дисассоциативная идентичность», «гиперэтническая идентичность» (или даже «гиперидентичность»). Какое содержание вкладывается в данные понятия? Имеется в виду минимальное содержание идентичности, исчерпывающееся практически только одним эгоистическим признаком принадлежности к некоей группе (этнической, социальной...). Деверо следующим образом характеризует результат дисфункциональной трансформации: «Если кто-то ничто, но только спартанец, капиталист, пролетариат или буддист — это прямой путь быть ничем и даже не существовать вовсе»[50].

Более развернутое понимание этого процесса Деверо представил в автореферате своих работ. «Этническая идентичность по-настоящему функциональна, только если она включает признание, что “*B* является *У*, будучи не — *X*”». «Черное прекрасно, — отмечает Деверо, — оно может быть истинным и функциональным, только если это подразумевает, что “белое тоже прекрасно” (но по-другому), и, конечно, наоборот. Любой этнос, неспособный признать этот факт, диссоциативно обрекает себя на медленный дрейф в качестве закрытой системы к полной бессмысленности»[51]. В то же время Деверо нигде не высказывает сомнения в логических основаниях этнической идентичности (так же как и этнической личности) и необходимости их для нормального функционирования современной индустриальной культуры.

В то же время в психологической антропологии существует точка зрения, основная направленность которой — весьма критическое отношение к этничности. Наиболее пос-

---

[50] *Deveraux G.* Ethnic Identity: its logical foundation and its disfunctions // Ethnic Identity. Chicago, 1982. P. 68.

[51] *Deveraux G.* The works of G.Deveraux // The Making Psychological Anthropology. Berkeley, 1980. P. 52.

ледовательно ее выражает Г.Стейн — сторонник классического психоанализа и психоисторических исследований. Во многих вопросах антропологических исследований он придерживается достаточно специфических и по-своему оригинальных взглядов[52]. Своеобразие подхода Стейна выявляется в формулировке основных задач психоантропологии, определении понятия «культура», критическом отношении к этническому вообще и к идеологии движения «Новая этничность», в частности (в определенном смысле он является антиподом позиции, выраженной в книге «Этническая идентичность» — 1975; 1982; 1995). Стратегическая задача психоантропологии, по мнению Стейна, состоит в том, чтобы «изучить взаимоотношения между существующей бессознательной структурой и осознанно проявляющимся содержанием, а также их отношениями, в свою очередь, с реальностью»[53]. Одно из центральных понятий психоантропологии (понимаемой прежде всего как психоистория) — фантазии группы или, как их называет Стейн, пан-измы. Это совокупность бессознательно разделяемых положений в символической форме, дающих группе чувство реальности и основу для исторических действий (Стейн при этом справедливо замечает, что групповые фантазии мы защищаем больше жизни). По его мнению, определение культуры должно быть более психогенным, поскольку последняя есть «вместилище», «контейнер», в котором «представлены бессознательные фантазии, страхи, и защиты против них»[54]. Стейн предлагает интересный угол анализа, рассматривая культуру как поиски терапии, направленной на выживание в интерпсихическом мире современной культуры (добавим, информационно-иллюзорной цивилизации). Важнейшей особенностью своего подхода Стейн выделяет то обстоятельство, что «роль реальности в культурных системах становится все более проблематичной <... > мир в большинстве своем — фантастический объект, <...> культура <... > в большинстве своем — вторичный институт, производный от институтов сознания,

---

[52] *Stien H.F.* The Psychoanthropology of American culture. Ch.II. The white ethnic movement, panism and the resoration of early symbiosis: The psychohistory of a group-fantasy. New York, 1985. P. 8.

[53] *Там же*. P. 10.

[54] *Там же*. P. 14.

опосредованных ранним опытом»[55]. «Фантастичность», «проективность» больше всего смущает Стейна. Фантастичность, конструктивность современной культуры он оценивает как недостаток, «второсортность»; ей противостоит прямо-таки мистифицированная Рациональная Реальность, которая у Стейна есть критерий истины.

Именно с позиции абсолютизации позитивистски-рационалистического подхода (Декарт в этом плане просто «фантазер»: «Я мыслю — значит я существую») Стейн *оценивает* этничность, которую он изучает прежде всего в виде «Новой этничности». (Идейный лидер последней, М.Новак ратует за развитие этнического у людей, противопоставляя это качество — «*atomic*» — все тому же принципу изолированного, но «крепкого» индивидуализма). Критика Стейна направлена против личностно-эмоционального характера этничности. «Этничность — это не то, что ты есть (реальность), а то, каким бы ты хотел быть (фантазия)»[56]. (Ср. с пониманием идеальной культуры у Крёбера как представлении о желаемом). В соответствии с такой позицией переживания и размышления человека о смысле существования, об истории, назначении своего *Я* и просто любви к своей стране — это просто искажающие Реальность моменты, не могущие быть предметом позитивного научного анализа. А что такое реальность? По Стейну — это то, что есть на самом деле. А на самом деле есть просто вереница количественных отношений, которые можно верифицировать прямой эмпирической Реальностью (+, −). При этом американский психоаналитик не согласен с позицией большинства антропологов, изучающих, защищающих и стремящихся сохранить «этнические» «жертвы примитива» в американском обществе[57]. А «шаманизм» у Стейна есть главное отрицательное, негативистский ярлык[58]... Не совсем ясно, какую теоретическую концепцию предпочитает Стейн для объяснения этнических процессов, происходивших в США в 1990 годах. Видимо, модернизирован вариант «плавильного тигля». Безусловно одно — он явно абсолютизирует «дисассоциативность» (разобщенность), которая содержится в стрем-

[55] *Там же*. P. 62.

[56] *Там же*. P. 62.

[57] *Там же*. P. 48.

[58] *Там же*.

лении к этнической самобытности. В этом аспекте позиция Стейна понятна: он стремится подчеркнуть интегративность общеамериканской культуры — довольно сложный феномен, особенности которого частично раскрывает Ф.Л.К.Хсю в статье об американских ценностях. Естественно, что в движении «Новой этничности» Стейн видит угрозу относительной культурной сбалансированности общества США. По поводу этого аспекта позиции Стейна можно лишь заметить, что любое развитие, даже самое плавное, эволюционно есть единство процессов дифференциации и интеграции. В то же время «этническая идентичность», согласно взглядам и Дж.Деверо, и Дж.Де-Воса, имеет двойственную интегративно-дифференцирующую природу.

Но все же основной пафос Стейна направлен не столько против концепции «этничности», сколько против гуманистически-экзистенциалистской концепции человека, согласно которой у последнего есть «душа», а не только инстинктивные импульсы, и человек рассматривается в ней как носитель «духа», имеющий специфические родовые качества (в том числе «укорененность»), а не только как контейнер бессознательных страхов и защит против них. Главное расхождение Стейна, например, с Дж.Де-Восом состоит в отрицании значения эмоционального (в определенном смысле иррационального) аспекта функционирования человека для антропологических исследований и даже для науки в целом.

Г.Стейн здесь выступает ортодоксальным представителем позитивистского подхода, я бы сказал — апологетом исчисляющего рассудка, который он ошибочно отождествляет с Разумом (то есть антиподом «философии жизни»). В то же время он искусственно противопоставляет этнокультурные ценности (которые у него, в той или иной степени, — патология) некоему абстрактно-индивидуалистическому идеалу общечеловечности. В свете такого видения человека всевозможные этнопсихологические исследования искажены, они патологичны, ненаучны...

В заключение хотелось бы подчеркнуть только одно обстоятельство: человек — *живое, чувственное* существо, творящее свой особый мир, в том числе в форме сказок, мифов и других продуктов фантазии и воображения, который называется *культурой*. Люди могут придерживаться самых разнообразных мировоззренческих установок, быть носителями разнообразных культурных ценностей. Но при этом

они испытывают радость и печаль, враждебность и привязанность, любовь... Подавление эмоций, игнорирование их в любой форме делает невозможным нормальное взаимодействие людей друг с другом. На место чувств приходит сухой рационализм, примитивный прагматизм, руководствующийся сиюминутными выгодами, разрушающий дух человека и окружающую природу (не надо путать его с Разумом, от имени которого он выступает). Любимый аргумент его сторонников — «это все эмоции». (В России в августе 1998 года за три дня до кризиса прозвучало — «Это все психология».) То есть чувства человека рассматриваются как нечто неистинное, ложное, второсортное. Так ли это на самом деле? «Человек не может и не должен отрицать чувства; если же он отрицает их, противореча своей природе, то теперь уже он не может утверждать их иначе как отрицательным, противоречащим себе, уродливым, фантастическим путем»[59]. Именно неуважение, игнорирование этнокультурных особенностей «духа» народа есть важнейший питательный источник самых различных форм экстремизма, а не какое бы то ни было этническое возрождение.

---

[59] *Фейербах Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1956. Т. II. С. 116.

БАЗОВЫЕ АМЕРИКАНСКИЕ ЦЕННОСТИ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР*

Ф. Хсю

Столкнувшись с некоторыми необычными трудностями при обращении к теме американского национального характера, студенты либо демонстрируют примеры противоречий, не пытаясь примирить противоборствующие элементы, либо строят модели того, что, на их взгляд, *должно* быть, не пытаясь взаимодействовать с тем, что *есть* в реальности. В этой статье я попытаюсь показать, что трудности преодолимы, противоречия (хотя и многочисленные) скорее кажутся, чем реально существуют, и даже модели того, что *должно* быть, хотя и отличаются от того, что *есть*, могут иметь смысл, если взглянуть на них в правильной перспективе.

Картина противоречий

После исчерпывающего обзора специальной литературы до 1940 года Ли Колман составил список «американских черт», внеся в него следующие: общественная активность; демократия (убежденность в ней и борьба за нее); вера в равенство всех людей (по факту и по праву); свобода лично-

---

* *Hsu F.L.K.* American Core Value and National Character // Psychological Anthropology / Ed. by F.L.K. Hsu. Homewood: The Dorsey Press Inc., 1961. P. 209—230.

сти (в идеале и в действительности); пренебрежение законом (предпочтение прямого действия); местное самоуправление; практичность; процветание и общее материальное благополучие; пуританство; религиозность и вера в большое значение религии для жизни страны; единообразие и конформность (*Coleman*, 1941. P. 498).

Сразу видно, что в этом списке не только отсутствуют такие очевидные черты, как расовая и религиозная предубежденность, но разные черты противоречат друг другу.

Например, ценности «местного самоуправления» и «демократии» прямо противоречат «пренебрежению законом», приводящему к «прямому действию». Вера в «равенство» и «свободу» прямо противоречит «единообразию» и «конформности».

Кубер и Харпер в книге «Проблемы американского общества: конфликт ценностей» приводят свой список американских ценностей: моногамный брак, свобода, восприимчивость, демократия, образование, монотеизм, свобода и наука (*Cuber, Harper*, 1948. P. 369). Признавая несовместимость некоторых из указанных ценностей друг с другом и с социальной реальностью, авторы пытаются объяснить ее следующим образом:

> «На первый взгляд это может показаться довольно легким как обществу, так и (в особенности) отдельному человеку, — найти противоречия, подобные этим, оценить обе позиции, выбрать одну и отвергнуть другую... Но на самом деле это не так легко... Человек, чьи ценности со стороны кажутся противоречивыми, может считать их вполне совместимыми. Обе ценности могут казаться ему довольно прочными, поскольку в обществе есть авторитетные лица, способные подтвердить правоту каждой из позиций» (*Там же*. P. 362).

Как мы увидим позже, в этом объяснении есть рациональное зерно: почему, например, индивид не волен делать то, что считает нужным, чтобы согласовать свою ценностную ориентацию со своим «*Я*»? Но это, пожалуй, и все. Если каждый индивид придерживается своих противоречивых ценностей, потому что может прибегнуть к «авторитетным лицам, способным подтвердить правоту каждой из позиций», тогда мы, вероятно, не сможем объяснить, как ценности в Америке будут изменяться и почему некоторые индивиды имеют больше противоречивых ценностей, чем другие.

Многие годы анализ американских ценностей стоит на месте. Так, Робин Уильямс в книге «Американское обще-

ство: социологическая интерпретация» (*Williams*, 1951) вновь дает нам каталог американских ценностей (семь из них он отмечает как цитаты): «достижение» и «успех», «активность» и «работа», «нравственная ориентация», «гуманные нравы», эффективность и целесообразность, «прогресс», материальный комфорт, равенство, свобода, внешний конформизм, научная и житейская рациональность, национализм-патриотизм, демократия, индивидуальная личность, расизм и идеи сравнительного межгруппового превосходства.

Уильямс понимает (возможно, лучше, чем другие авторы), что ценности не равны по значимости и их следует както связать, чтобы они могли мирно уживаться друг с другом, поэтому в выводах он предлагает краткую классификацию ценностных ориентаций, акцентируя одни и затушевывая другие:

a) Квазиценности, или *удовлетворения*: например, материальный комфорт.

b) *Инструментальные* (основные) ценности: богатство, власть, работа и эффективность.

c) *Формальные универсальные ценности западной цивилизации*: рационализм, безличное правосудие, универсальная этика, достижение, демократия, равенство, свобода, определенные религиозные ценности и ценности отдельной личности.

d) *Частные, фрагментарные или локальные ценности*: они лучше всего представлены в доктринах расово-этнического превосходства и в некоторых аспектах национализма (*Там же*. P. 441).

Эта классификация дает не много. Дело не в том, что манифестируемые ценности расходятся с реальными (такие различия, вероятно, можно найти в любом обществе). Дело в неразрешенности и необъяснимости различий между одними манифестируемыми ценностями и другими, столь же явно манифестируемыми. Мы можем примирить ценность «эффективность» с реальным сопротивлением современным усовершенствованиям в строительстве, поняв это расхождение как противоречие между теорией и практикой. Но как мы примирим «ценность индивидуальной личности» с давящим и растущим требованием «конформности»? Самое яркое противоречие существует между «равенством», «свободой» и т.д., с одной стороны, и «доктринами расово-этни-

ческого превосходства и некоторыми аспектами национализма» — с другой. Уильямс пытается обесценить «доктрины этнического превосходства и т.д.», ошибочно относя их к категории «частных, отдельных или локальных ценностей».

Легко увидеть, что Уильямс здесь заблуждается. Если убежденность в расово-этническом превосходстве когда-то была действительно фрагментарной и локальной (по-видимому, Уильямс считал это характерным для Юга), то как объяснить нынешнее преобладание расизма и на Севере? В действительности он имел место и на Севере, но Юг всегда более открыто и честно выражал свои расовые установки, а Север вел себя более скрытно и лицемерно. Конечно, эта точка зрения терпит неудачу при столкновении с тем, что законы некоторых южных штатов в основном все еще поддерживают расизм, тогда как законы северных штатов против него. Кроме того, практически все законодательные и судебные усовершенствования, касающиеся расовых установок, родились на Севере. Тем не менее, эти правовые изменения не уничтожают широко распространенных социальных, экономических и других форм дискриминации, которые практиковались на Севере так же, как и на Юге. Более того. Даже если мы скажем, что расовые установки характерны лишь для Юга, то неизбежно столкнемся с вопросом: как Юг примиряет свои расовые установки со своей верой в демократию? Являются ли Север и Юг двумя абсолютно отдельными культурами?

Некоторые искренне идут по линии наименьшего сопротивления, характеризуя американскую культуру как «шизоидную» (*Bain*, 1935) или изначально «двойственную», то есть полную противоречий (*Laski*, 1948). К такому же заключению пришел Гунар Мюрдал, который после фундаментального исследования назвал отношения негров и белых «Американской дилеммой» (*Myrdal*, 1944). Продемонстрировав множество фактических деталей расовой дискриминации в этом обществе, Мюрдал не сказал ничего, кроме того, что это проблема психологического конфликта между демократическим идеалом равенства и реально существующим неравенством в расовых отношениях, образовании, распределении доходов, медицинских льготах и т.д. Некоторые антропологи, обеспокоенные изучением американских ценностей, несколько улучшили положение вещей. Так, Клакхон в 1941 году выразил свое отношение к этой теме

так: «Хотя относительное единодушие по поводу помощи Британии показывает, что даже во время кризиса связь общих целей все еще эффективна, симптомом болезни нашего общества является утрата единой системы правил выбора, поддерживаемой как эмоционально, так и интеллектуально» (*Kluckhohn*, 1941. P. 175).

Шесть лет спустя, когда Клакхон представил более глубокий анализ американской культуры, стало понятно, почему его прежний вывод относительно американских ценностей был таким: потому что его анализ касался другого списка «ориентаций» и «субориентаций», что очень в духе работы Робина Уильямса, подробно описанной выше (*Kluckhohn*, *Kluckhohn*, 1947).

Таким образом, наше понимание американских ценностей сегодня не лучше, чем несколько десятилетий назад. Периодически мы рассматриваем различные элементы, отмечаем их конфликтность и несовместимость, но оставляем их на том же месте, откуда взяли.

Американская «зона слепоты»

Я потратил так много времени, чтобы прийти к этому неутешительному выводу, поскольку не хочу быть обвиненным в том, что сам придумал себе противника и в своем же воображении поверг его ниц.

Причину отсутствия прогресса в научном анализе конфликта ценностей, свойственных американской культуре, я вижу в следующем: многие западные и особенно американские ученые так сильно эмоционально захвачены идеей абсолютной непогрешимости нашего общественного устройства, этики, философии и религии, что им тяжело сомневаться в них даже в ходе научного анализа. Следовательно, они не могут увидеть ничего, кроме конечного триумфа своих культурных идеалов (таких как свобода и равенство) над реальностью в виде расизма и религиозной нетерпимости. Некоторые искренне считают первые базовыми американскими ценностями, а последние — отклонениями, на которые даже не следует обращать внимания. Эти установки весьма характерны даже для такого выдающегося знатока американской истории, как Генри Стил Коммагер. В своей книге «Американский разум» он практически уничтожает

негров (и фактически всех цветных) такой сентенцией: «Никто во всей истории не преуспел так, как Америка, и каждый американец знает это. Еще нигде на планете природа не была столь богатой и столь плодородной, и ее богатства доступны всем, кто имеет предприимчивость завладеть ими и счастье быть белым» (*Commager*, 1950).

Я бы посчитал это высказывание Коммагера сатирой на доминирующие установки американского общества, если бы не тот факт, что на остальных 433 страницах он лишь несколько раз упомянул об угнетении негров (один раз назвав их «азиатами»). Более того, в этих упоминаниях значимость негров оценивалась не выше значимости полевых цветов под копытами лошадей, впряженных в фургоны, направлявшиеся на Запад под водительством белых американцев. Описывая Америку двадцатого века, Коммагер высказывает раздражение по поводу враждебных проявлений американского разума в виде преступности, расового и религиозного фанатизма, беззакония, атеизма, сексуальной распущенности, конформизма, расслоения на классы и т.д. Он полон решимости отрицать их, но не может, и признается в смешанных чувствах:

> «Те, кто изучает американский характер, считают его очень запутанной проблемой. Следует объявить, что этот характер и его ресурсы позволили им обратиться за помощью к наиболее проницательным социологам и психологам. Если все-таки их анализ был верным, американцы (в этот период) были декадентами и извращенцами. *Ничто другое не подтверждает этот вывод.* Он основан на страхах, снобизме и самооправдании, но ни один, кто знаком с американским характером, не согласится с тем, что это действительно его доминирующие мотивы, и политики, знающие американский народ, апеллируют к более высоким мотивам, а не к чувствам. Остается потрясающий вопрос: если ясно, что такие заявления суть клевета на американский характер, также ясно и то, что американцы терпимы и даже награждают тех, кто клевещет на них» (*Там же*. P. 419; выделено мною. — *Ф.Х.*).

Помимо того, что Коммагер явно односторонен (например, его утверждение, что «политики, знающие американский народ, апеллируют к более высоким мотивам, а не к чувствам» столь же правдиво, как то, что подразумевается: «политики, знающие американский народ, апеллируют к *главным* мотивам, а не к чувствам»), он еще сильно противоречит себе. Будучи не в силах отрицать факты, открытые учеными, и факты, с выгодой используемые рекламой, и все же не имея

сил заставить себя увидеть их в их истинном свете, он решает свою научную проблему, объявляя факты «клеветой».

Гордон Олпорт делает ту же самую ошибку в книге «Природа предубеждений» (*Allport*, 1954), где на целых 519 страницах теоретизирует о человечестве и религии. Но его человечество — это западное человечество (когда он местами упоминает африканцев или азиатов, то в основном говорит о том, в какой степени различные культуры Запада отвергают их), а под религиями он понимает протестантизм, католичество и иудаизм, посвящая исламу одну фразу и даже не упоминая православия. Находясь в таких культурно ограниченных рамках, Олпорт не выглядит чересчур противоречивым. Касаясь расовых предубеждений, он в основном опирается на данные экспериментальной психологии. Вполне очевидно, что большей предубежденностью страдает тот, кто нуждается в определенности и «сильнее зациклен на морали». Например: «Он чувствует дискомфорт, сталкиваясь с разнообразными категориями; он предпочел бы, чтобы они были едины» (*Там же*. P. 175). Здесь Олпорт частично соглашается с выводом, к которому его приводят факты. Тем не менее, в отношении религиозного фанатизма он, похоже, сам объединяет «два в одно». Вначале утверждает, что религии, претендующие на обладание конечной истиной, неминуемо приводят к конфликту, и индивиды, не принадлежащие ни к какой религии, склонны демонстрировать меньшую предубежденность, чем приверженцы какой-либо церкви. И тут же говорит, что эти вопросы слишком «неясны» для него и, следовательно, требуют более пристального рассмотрения.

То, что подразумевается под «более пристальным рассмотрением», для исследователя может оказаться сюрпризом из-за того, что Олпорт отходит от общепринятых принципов науки, пытаясь целенаправленно отрицать строгую очевидность в угоду сомнительным фактам: он математически доказывает, что корреляция между более выраженной принадлежностью к церкви и более сильными предубеждениями верна, но тут же утверждает, что она не верна, поскольку есть «много случаев», когда влияние церкви «имеет обратное направление» (*Там же*. P. 451). Другими словами, Олпорт находит очевидность слишком запутанной, поскольку она выставляет христианские конфессии и ценности в неприглядном свете. Он просто не может принять

тот факт, что абсолютизм христианской истины и исключительность принадлежности к христианской церкви могут привести к крайней предубежденности. В этой ситуации Олпорт не находит ничего другого, как выбросить за борт количественное доказательство ради некоторых качественных положений.

Даже такой умудренный ученый, как Ллойд Уорнер, не является исключением. В своей книге «Американская жизнь: мечты и реальность» (*Warner*, 1953) он пишет, что взаимные оценки учеников средней школы в Джонесвилле настолько сильно отражают социально-классовые ценности, что делают школьников слепыми к реальной действительности (например, дети из семей высшего социального класса в 22 случаях оценивались как более чистые, чем дети из семей низшего класса, хотя на самом деле последние в целом ходят в школу более чистыми и аккуратными, чем первые). Он также обнаружил, что старшеклассники из Джонесвилля, хотя и следуют той же модели, но избегают столь категоричных и ригидных оценок под влиянием классовых ценностей. Объясняя эти возрастные различия, Уорнер сам себя разоблачает:

> «Поскольку предполагается, что старшие дети в большей степени являются продуктом своей культуры, чем младшие, здесь, кажется, есть противоречие... На самом деле причины различий в оценках помогают подтвердить нашу гипотезу. Старшеклассники, являясь продуктом американского общества, научены быть менее откровенными и более осторожными в том, что они говорят и чувствуют относительно табуированной темы или чьего-либо статуса. *Более того, они научились пользоваться американскими ценностями индивидуализма и способны яснее ощутить дискриминацию индивидуального достоинства, чем более младшие дети*»(*Там же*. P. 182; выделено мною. — *Ф.Х.*).

Любопытно, что второе объяснение Уорнера противоречит не только первому объяснению, но и его главному тезису, что ценности социального класса в сильной степени влияют на поведение и идеи американцев. Второе объяснение вырывается случайно (возможно, это фрейдовская описка его исследовательского пера), но именно благодаря фразам типа «достоинство индивида» многие американцы обретают истинную эмоциональную защищенность.

Для многих наших ученых идеи демократии и христианства (с их уважаемыми атрибутами в виде свободы и равен-

ства, в одном случае, и любви и благодарности — в другом) являются всеобъемлющими (в равной степени превосходными) американскими ценностями. Они настолько укоренены в сознании, что всякое объяснение поведения американцев должно каким-то образом начинаться с них и заканчиваться ими. Любая очевидность, противоречащая этой форме, рассматривается как отклонение или как «региональный феномен», «клевета», «ситуация, создающая шизоидность», «дилемма». С моей точки зрения, в настоящее время это «зона слепоты» для многих западных представителей социальных наук. Имея эту «зону слепоты», наши ученые упорно путают то, что должно быть, с тем, что есть. Это приводит многих к тому, что тип поведения американцев, который кажется им желательным, они объясняют с помощью одной теории, а другой тип поведения, который им отвратителен и противоречит первому, — с помощью противоположной теории. Некоторые даже злоупотребляют эклектическим подходом, оправдываясь множественностью корреляций или типов причинности при изучении сложных человеческих проблем.

Фундаментальная аксиома науки — это объяснение множества фактов малым количеством теорий. Любой может объяснить множество характеристик данной ситуации с помощью множества различных теорий, но это объяснение не может быть ценным для науки. Его лучше назвать описанием, выдумкой или рационализацией. Аксиома объяснения многих фактов малым количеством теорий особенно важна, если факты очевидно взаимосвязаны, то есть наблюдаются в так же организованном социуме или у одних и тех же индивидов.

Если однажды это допустить, то делается очевидным, что, сталкиваясь с противоречиями в объекте исследования, ученый не должен обращаться с ними как с частными случаями, объясняемыми с помощью противоречивых гипотез, а должен исследовать возможность их связи между собой. Поступая так, ученый не предполагает, что ценности данного общества должны быть полностью согласованы друг с другом и все противоречия должны быть устранены. Вполне вероятно, что многие большие и сложные общества имеют несогласованные и противоречивые ценности. Но до сих пор наши ученые не способны (или просто отказываются) допустить возможность любой позитивной связи между этими противоречивыми ценностями.

Уверенность в себе, страх зависимости и незащищенность

Нам следует уяснить, что противоречивые американские «ценности», отмечаемые социологами, психологами и историками, — это всего лишь проявления одной главной ценности. Более того, многие ученые так или иначе осознают эту ценность, но из-за «зоны слепоты» не могут оценить ее важность. Эта базовая американская ценность — *уверенность в себе,* и наиболее существенным ее выражением является страх перед зависимостью. Можно продемонстрировать, что все вышеперечисленные ценности — взаимно противоречивые и взаимно подкрепляющиеся, дьявольские и ангельские — вытекают или связаны *с уверенностью в себе*.

Американская «уверенность в себе» по сути то же самое, что английский «индивидуализм» (он породил ее, а она пошла дальше его). Уверенность в себе не содержит никаких важных характеристик, отсутствующих в индивидуализме. Индивидуализм развивался в Европе как требование политического равноправия: ни один человек не может быть отвергнут и лишен другими людьми политических прав, данных ему Богом, и каждый человек имеет равное право управлять собой или выбирать тех, кто будет управлять им. Американская уверенность в себе неотделима от выражения индивидом воинственного требования экономического, социального и политического равенства. Результат таков: тогда как в Англии и остальной Европе преобладают *определенный* индивидуализм и *определенное* равенство, в Америке неотъемлемым правом каждого считается *безграничная* уверенность в себе и *безграничное* равенство.

Я не высказываю здесь гипотезу, что в реальности все американцы твердо верят и стремятся к безграничному экономическому и социальному равенству. Но легко убедиться в том, насколько ярко и широко эта вера проявляется. Например, англичане способны принять некоторый вариант социализма как реально, так и номинально, но американцы (независимо от социальной безопасности, ограничения фермерства и других форм государственного планирования, вмешательства и помощи) убеждены и даже преданы идее свободного предпринимательства и чрезвычайно нетерпимы

к другим социальным системам. Англичане все еще склонны уважать классовые различия в благосостоянии, статусе и языке, тогда как американцы склонны высмеивать аристократические манеры или оксфордскую речь и настолько презирают статус, что Ллойд Уорнер, например, описывает его как «табуированную» тему в дискуссиях старшеклассников из Джонесвилля. Наконец, англичане до сих пор рассматривают королевскую власть как символ всего лучшего и традиционного, американцы же критикуют личные вкусы своих высших правящих кругов и (по меньшей мере, на словах) глубоко убеждены в том, что президентом может стать каждый.

Уверенность в себе также очень отличается от самостоятельности (самодостаточности). Любая китайская или европейская деревня может на деле достичь самостоятельности. Средний самостоятельный китайский крестьянин ничего не будет иметь против тех, у кого нет такой независимости. Но американская уверенность в себе — это воинствующий идеал, который родители внушают своим детям и через призму которого они оценивают достоинство других и всего человечества. Это та уверенность в себе, которую Ральф Уолдо Эмерсон столь красноречиво и убедительно описал в своих бессмертных пьесах. Уверенность в себе даже преподается в американских школах. Процитирую «базовые убеждения», внушаемые учащимся отделом социальных наук одной из лучших государственных высших школ: «Уверенность в себе является, как это было всегда, путем к индивидуальной свободе. Реальную безопасность может принести лишь способность и желание усердно работать, планировать и экономить ради настоящего и будущего»[1].

Американская уверенность в себе, однако, не нова. Это понятие всем давно и хорошо знакомо, но его важнейшая и базовая значимость до сих пор не попала в поле зрения науки — настолько велика власть «зоны слепоты». Вопрос, каким образом индивидуализм Западной Европы трансформировался в американскую уверенность в себе, я рассмотрел в другом месте (*Hsu*, 1953). Здесь достаточно сказать, что, согласно этому идеалу, каждый индивид сам себе хозяин, выбирающий свое собственное направление и преуспевающий или деградирующий в обществе только

[1] Памятка для учеников школы в Большом округе Чикаго, 1959.

благодаря своим собственным усилиям. Ты можешь меняться в лучшую или худшую сторону, но: «Радуйся, и мир будет радоваться с тобой. Плачь, и ты будешь плакать в одиночестве».

Конечно, не все американцы уверены в себе. Ни один идеал ни в одном обществе не проявляется одинаково у всех людей. Но конкретное сравнение сможет прояснить это лучше. В традиционном Китае человек может не иметь идеала уверенности в себе и не достичь успеха в жизни. Но предположим, что в старости он будет полностью обеспечен своими сыновьями. Такой человек не только будет счастлив и удовлетворен этим, но станет трубить на весь свет о том, какие у него замечательные дети, способные содержать его так хорошо. Американский же родитель, не преуспевший в жизни и получающий материальную помощь от своих детей, определенно не хочет, чтобы кто-нибудь знал об этом. При малейшем намеке на свою зависимость от детей он возмутится и использует первую же представившуюся возможность стать независимым.

Таким образом, и в Китае, и в Америке, и где-либо еще найдется немало людей, фактически зависящих или не зависящих от других, но важно осознать, что там, где уверенность в себе не является идеалом, она и не пропагандируется и не является предметом гордости, а там, где она служит идеалом, делается и то и другое. В американском обществе страх зависимости настолько велик, что не уверенный в себе человек вызывает ненависть и именуется неудачником. «Зависимый характер» — настолько унизительная характеристика, что человек, обладающий этим качеством, по общему мнению, нуждается в помощи психиатра.

Между тем очевидно, что ни один человек не может быть полностью уверен в себе. На самом деле человеческая жизнь основана на зависимости от окружающих. Не будь этой зависимости, мы не имели бы ни законов, ни обычаев, ни искусства, ни науки, ни даже языка. Это не означает, что индивида нельзя воспитать с самых ранних дней без формирования отношений с окружающими людьми. Но если индивид надеется вести человеческое существование в этом или любом другом обществе, он вынужден быть зависимым от окружающих людей — интеллектуально, технологически, социально и эмоционально. Индивиды могут испыты-

вать разную по силе нужду в других людях, но никто не может искренне утверждать, что ему не нужен никто. Похоже, базовая американская ценностная ориентация — уверенность в себе, отрицающая важность других людей в жизни человека, — рождает противоречия и вследствие этого серьезные проблемы, наиболее уникальной из которых является незащищенность.

Чувство незащищенности у разных американцев проявляется по-разному. Его важным компонентом является утрата прочности как первичных связей (с семьей, в которой человек родился), так и тех отношений, которые он установил самостоятельно (отношения с мужем для женщины и деловое партнерство для мужчины). Наиболее сильное влияние этой незащищенности на индивида проявляется в том, чтобы побудить его постоянно соперничать с окружающими людьми и стремиться принадлежать к высокостатусным группам. Знак достижения этих целей — подчинение давлению организации и принятие групповых обычаев и привычек, жизненно важных для подъема наверх или выполнения статусной роли в данное время в данном месте. Другими словами, чтобы жить в согласии с ценностью уверенности в себе, американец должен делать многое противоречащее ей. Если выражаться «по-научному», то это выглядит, к примеру, как прямая корреляция между уверенностью в себе и индивидуальной свободой, с одной стороны, и подчинением организации и конформизмом — с другой (*Hsu*, 1960. P. 151). Похоже, абсолютно та же сила связывает: *а*) христианскую любовь с религиозным фанатизмом; *б*) акцент на науке, прогрессе и гуманности с культурной ограниченностью, идеей группового превосходства и расизмом; *с*) пуританскую этику с ростом гибкости сексуальной морали; *д*) демократические идеалы равенства и свободы с тоталитарными тенденциями и охотой на ведьм.

Эти четыре пары противоречий не исключают других. Например, христианская любовь явно противоречит не только религиозному фанатизму, но и расизму; акцент на науке и т.д. так же противоречит тоталитарным тенденциям и охоте на ведьм, как культурной ограниченности и идее группового превосходства. Фактически первую часть любой пары можно противопоставить второй части любой другой.

Христианская любовь против христианской ненависти

Мы будем рассматривать некоторые их этих противоречий в композиционной целостности: христианская любовь, свобода, равенство, демократия, с одной стороны, и расизм и религиозный фанатизм — с другой. Энтузиазм лучших ораторов, великолепно владеющих эвфемизмами, и изобретательность наиболее выдающихся ученых подвергались испытанию этоми противоречиями. Особенно это касается деятелей церкви. Они пытаются с легкостью аннулировать память о религиозных войнах. Они пытаются предать забвению Святую Инквизицию. Они пытаются игнорировать осуждение и сожжение на костре сотен тысяч ведьм. Они пытаются отрицать какую-либо связь между этими событиями и уничтожением евреев в нацистской Германии, в особенности же — антисемитизм, антиинтеллектуализм и расовые гонения, существующие в завуалированном (а где-то и в открытом) виде в США. Но когда некоторые ученые понимают, что модели прошлого по-прежнему живы в настоящем (несмотря на то, что специфические технические приемы изменились), они склонны делать «безобидные» сообщения типа: «Люди знают, что общее поклонение символам религии соединяет группы тесными узами, но все же религиозные различия способствовали появлению самых лютых групповых антагонизмов» (*Nottingham*, 1954. Р. 2).

Процитировав данный пассаж, Уильямс предлагает два ключа к разгадке того, почему «религиозное поклонение» в одном случае объединяет людей, а в другом разъединяет. Первый: «Не все конфликты во имя официальной религии являются действительно религиозными». Второй: «Могут быть разные степени реальной активности номинальной религиозной принадлежности» (*Williams*, 1956. Р. 14—15). Но существует не только явная основа для различения «настоящего» религиозного конфликта и конфликта, который только номинально считается религиозным. Являются ли теологические споры действительно религиозными или номинально религиозными? Правда состоит в том, что конфликт, даже если он касается исключительно только ритуала церковной службы или только вопроса непорочного зачатия, все равно является борь-

бой между индивидами, каждый из которых лично, эмоционально заинтересован в данных вопросах.

Второй ключ Уильямса к разгадке выглядит более логичным. Сказанное им означает, что чем больше «реальная активность номинальной религиозной принадлежности», тем сильнее будут выражены религиозный раскол и фанатизм: чем сильнее чья-то включенность в предмет или вопрос, тем более непоколебимой она становится, и вполне естественно, что бо́льшая «включенность» ведет к более выраженным расколу и фанатизму. Некоторые данные Олпорта, упомянутые раньше, прямо подтверждают это[2]. Интересно, что после изложения этого утверждения Вильямс отклоняет его как «крайность». Взамен он предлагает набор из двадцати «расхождений» в ценностях (ориентациях), которые (он уверен, но не показывает этого) частично являются основой религиозных конфликтов в Соединенных Штатах (*Там же*. P. 14—17).

Нет необходимости вникать в причины, почему Уильямс придает такое малое значение своему второму ключу к разгадке. Подробный анализ, приводящий к выводу о том, что некоторые его «расхождения» не имеют никакого отно-

[2] «Более 400 студентов отвечали на вопрос: “В какой степени религия повлияла на ваше воспитание?”. В общей группе тех, кто отмечал, что религия являлась сильным или умеренным фактором, мы находим степень предубежденности более высокой, чем у тех, кто отмечал, что религия была незначительным или несущественным фактором в их воспитании. Другие исследования показали, что индивиды, не принадлежавшие ни к какой религии, демонстрируют, в среднем, меньшую предубежденность, чем те, кто принадлежит к церкви» (*Allport*, 1954. P. 451). И еще: «Во-первых, хорошо иметь ясность относительно сущности определенных естественных (и, возможно, неразрешенных) конфликтов, свойственных различным аспектам религии. Первейший постулат любой мировой религии заключается в том, что она обладает абсолютной и окончательной Истиной. Люди, которые придерживаются разных абсолютных истин, вероятно, не находятся в согласии друг с другом. Конфликт является более острым, когда миссионеры активно занимаются распространением различных вариантов абсолютных истин. Мусульманские и христианские миссионеры в Африке, например, долго были в контрах. Каждый настойчиво утверждает, что если бы его вероучение было полностью реализовано на практике, это могло бы уничтожить все этнические барьеры между людьми. Могло бы. Но в действительности ни одна абсолютная истина никакой религии никогда не будет принята всем человечеством. <...> Католицизм в своей истинной природе должен верить, что иудаизм и протестантизм заблуждаются. И различия между иудаизмом и протестантизмом ощущаются острее, когда другие различия в их собственной вере являются заблуждениями с точки зрения других вероучений» (*Там же*. P. 444—445).

шения к рассматриваемой проблеме, также выходит за рамки этой статьи. Мы можем, однако, показать, каким образом связь между степенью включенности в номинальную религиозную принадлежность и степенью разногласий и фанатизма является источником противоречия между христианской любовью и христианской ненавистью. Хороший ученый легко заметит, что данная религиозная принадлежность в США сегодня все больше приобретает значение «обязывающей принадлежности», так что «ценности принадлежности к религиозной группе» не похожи и даже затемняют «особенные ценности», признаваемые верующими массами (*Там же*. P. 17). Неопровержимое доказательство этого можно найти в хорошо известных работах («Средний город» Линда, «Янки-сити» и «Джонесвилль» Ллойда Уорнера с соавторами)[3], но особенно в журнале «Христианский Век», объединившем в 1951 году 100 000 протестантских священников во всех уголках США для определения «выдающихся» и наиболее «успешных» церквей. Это объединение назвало двенадцать достойных церквей, среди которых была Первая пресвитерианская церковь Голливуда.

Одобренные «качества» этой церкви я проанализировал в другом месте (*Hsu*, 1953). Здесь только скажу, что об «успешности» этой церкви свидетельствовало «счастье» прихожан, заключающееся в социальных и материальных стремлениях, приводящих к выгоде, а сама вера и качество обучения священнослужителей практически не принимались во внимание.

Все это становится понятным, если мы согласимся, что базовая американская ценность — «уверенность в себе» — формирует личность. Чтобы существовать и быть «успешными», церкви должны конкурировать, удовлетворяя искомый статус своей паствы. Достигая такого «успеха», церкви должны не только подчиняться тенденции организованности, но и искать новые пути увеличения количества прихожан, чтобы добиться большего «успеха».

В такой психологии можно найти общую основу для религиозного фанатизма и расовых предрассудков. Рели-

---

[3] Рассуждая о религии, Джордж Хоманс говорит: «Мы склонны думать, что выбор, приводящий людей к протестантизму, — это выбор их собственной совести. Несомненно, что это так. Но несомненно и то, что выбор церкви, как в Хиллтауне, так и в Бостоне, сильно связан с принадлежностью к социальной группе» (*Homans*, 1950. P. 346).

гиозные расхождения связаны со многими моментами, но их принципиальная и неотъемлемая черта — это поиск изначальной чистоты ритуала и веры. Реформация тоже была основана на этом. Эволюция протестантизма от лютеранства до квакерства включала это как важнейшую часть. Святая инквизиция была создана для выискивания нечистоты в христианской мысли и деятельности. Страстный поиск и ревностная охрана чистоты выражают себя в расовых отношениях в виде страха перед расовым смешением, поддерживаемого политикой сегрегации как на Севере, так и на Юге, вне зависимости от используемых риторики или логики. Когда религиозная принадлежность смыкается с социальной принадлежностью, этот страх нечистоты делает религиозные и расовые предрассудки неразличимыми. Проблема не в религии. Более важна проблема принадлежности. Соседство и клубы столь же эксклюзивны, как и церкви, а дело церкви (в духе всех торжественных заявлений о равенстве, демократии, достоинстве личности) — это христианская любовь и смирение.

Человек, которому предписывается быть уверенным в себе, не похож на того, кого научили уважать власть и внешние границы, и не имеет постоянного места в своем обществе. Все можно менять без предупреждения. Он постоянно смотрит вверх в поисках возможности восхождения и одновременно постоянно чувствует угрозу возможного вторжения снизу. Непрерывно стремясь к достижению и поддержанию статуса, уверенный в себе человек больше всего боится «быть оскверненным» окружением тех, кого считает ниже себя. Это «осквернение» может иметь различные формы: сидение за одной партой в школе, проживание в одном доме, участие в богослужении в одной церкви, членство в одном клубе или попадание в ситуацию свободного и равного общения.

В таких ситуациях люди изменяются в той мере, в какой они подвержены страху перед унижением. Некоторые могут объединяться в организации на основе ненависти, вершить самосуд над «чернью», бросать камни в дома негров или рисовать свастику на еврейских синагогах. Это акты насилия, вызванные предубежденностью. Другие будут использовать все, что разрешено законом, или искать окольные пути, чтобы не подпустить людей из конкрет-

ных религиозных, расовых или этнических групп к своим жилым районам, определенным занятиям и социальным организациям. Это активные ненасильственные действия, вызванные предубежденностью. Третьи до сих пор спокойно отказываются объединяться с членами религиозных, расовых или этнических меньшинств и учат своих детей соблюдать это табу, потому что «все так делают». Это пассивные ненасильственные действия, вызванные предубежденностью.

При данных обстоятельствах многие (возможно, большинство) считают невозможным действовать так, как их учили. Не потому, что они любят противоречить или (согласно самокритике) склонны к лицемерию. Просто они испытывают страх утраты статуса — аффект, глубоко укоренившийся в относительно свободном обществе с базовой ценностью уверенности в себе. Это объясняет также, почему интеграция расовых или религиозных меньшинств не может достичь удовлетворительного результата ни на пути тотальной ассимиляции в жизнь доминирующего общества, ни в плане плюрализма. Факты свидетельствуют, что еврейские молодые люди, выросшие как неевреи, более трудно переживали период адаптации в колледже, чем те, кого сознательно и воинствующе воспитывали в иудаистской традиции. Другими словами, их полная американская идентичность и ассимиляция — это то, что всегда отвергается (*Teitelbaum*, 1953)[4]. С другой стороны,

[4] Это утверждение основано на результатах опроса студентов последнего курса университетов и колледжей Среднего Запада в 1951—1952 гг. Было выявлено, что студенты еврейского происхождения: *1*) ощущали относительно небольшой антисемитизм в старшей школе, где смешанные контакты были в порядке вещей, но в университете их социальные контакты стали намного менее разнообразными; *2*) склонны более открыто идентифицироваться с еврейской культурой и организациями, чем представители первого поколения евреев-американцев. Студенты из семей с высоким социальным статусом (имущественным или профессиональным) демонстрируют более откровенную идентификацию, чем те, кто происходит из семей с низким социальным статусом (например, занятых в торговле); *3*) не предпочитают исключительно еврейскую дружбу или общение в колледже; *4*) под термином «нормальное приспособление» имеют в виду принятие их студентами-неевреями. «Сознательным (речь не о самосознании) и самотождественным еврейским студентом является тот, кто полностью интегрирован в культуру собственного народа и нормально адаптирован в колледже или университетском кампусе» (*Teitelbaum*, 1953. P. 209). Эти результаты удивительно согласуются с моими собственными наблюдениями, но любое окончательное заключение по этой теме требует, конечно, дальнейших исследований.

рационализация поддержки антиазиатского законодательства выглядела так: азиатский стандарт жизни слишком низок, азиаты неспособны адаптироваться к американскому способу жизни.

Нетрудно найти и обратное доказательство гипотезы, выдвинутой в этой статье. Надо только рассмотреть общества, где *а*) подчинение власти и отношения зависимости одобряются и *б*) человек не испытывает такого давления, связанного с уверенностью в себе, и поэтому более уверен в своем месте в обществе. Люди в таких обществах имеют меньшую потребность в конкуренции, стяжании статуса, конформизме и, следовательно, в расовых и религиозных предубеждениях. Например, религиозные разногласия, преследования и конфликты всегда были распространены на Западе и почти отсутствовали на Востоке. В Японии и Китае редкие и непродолжительные случаи религиозных преследований неизменно были связаны с опасным политическим правлением и никогда не носили массового характера (*Hsu*, 1953. P. 246—248). Индусско-мусульманский конфликт и кастовые волнения в Индии рассматриваются в другом месте (*Hsu*, 1960). Религиозные разногласия, преследования и расовые конфликты сегодня более интенсивны и шире распространены в протестантских странах Запада, чем в католических. В этом отношении мы противопоставляем США, Канаду, Австралию и Южную Африку как один лагерь, и Латинскую Америку, Португалию, Бельгию и Французскую Африку как другой. Протестантские общества, в которых гонения в форме кровавых расовых и религиозных возмущений часто проходили тайно, несмотря на широко распространенную предубежденность, можно было бы назвать почти демократичными, если бы это выражение не несло саркастического оттенка. Но даже в наиболее развитых протестантских обществах расовое и религиозное насилие всегда «прячется за углом», готовое прорваться сейчас и потом, здесь и там, как показали недавние антинегритянские выступления в Англии и регулярные вспышки антисемитизма в Европе и США[5].

---

[5] Проблему «мохаммеданизма» мы рассмотрим в другой публикации.

Три сферы употребления понятия «ценность»

Некоторые читатели, возможно, поняли, что анализируемый нами психосоциальный источник расовых и религиозных предрассудков имеет некоторое сходство с тем, что Курт Левин назвал проблемой евреев как группы меньшинства во многих западных обществах. Но здесь есть и существенные различия. Согласно Левину, наиболее важная проблема евреев — это групповая идентичность. Часто не принятый в стране своего рождения и воспитания, даже на имеющий родины, на которую он может претендовать как на свою собственную, еврей страдает от «дополнительной неопределенности», придающей ему «легкий оттенок ненормальности в глазах окружающих групп». Левин приходит к выводу, что учреждение родины евреев в Палестине (чего в реальности еще не было в то время, когда он это писал) может «повлиять оздоравливающим образом на положение евреев в любом месте» (*Lewin*, 1948).

Еврейское меньшинство, несомненно, разделяет с другими меньшинствами важнейшую проблему неопределенности групповой идентичности. Но наш анализ также показывает, что степень этой неопределенности в первую очередь зависит от базовой ценностной ориентации доминирующего общества, а во вторую очередь — от ценностной ориентации самих меньшинств. Существует, например, даже повод предполагать, что проблема идентичности еврейского меньшинства будет иметь гораздо меньшую остроту в странах Латинской Америки, чем в странах Северной Америки. Пока Северная Америка держит евреев (как и другие меньшинства) «на расстоянии», у них всегда будут проблемы с идентичностью, независимо от того, есть у них родина или нет. Латиноамериканцам в меньшей степени свойственна ценностная ориентация на уверенность в себе, и поэтому люди испытывают меньшую психосоциальную потребность отвергать меньшинство ради сохранения своего статуса в обществе. А у еврейского меньшинства в США есть веская причина даже после учреждения Израиля ожидать бóльших проблем с идентичностью, чем у китайского и японского меньшинств. И это несмотря на то, что у выходцев из Азии больше физических отличий от англосаксонского большинства, чем в целом у евреев. Китайцы и японцы имеют

крепкие связи со своими семьями и более обширные родственные группы, и поэтому менее уверены в себе и менее свободны, но более защищены от неопределенности идентичности.

В этой статье я не выделяю различные сферы применения термина «ценности». В книге «Разнообразие человеческих ценностей» Чарльз Моррис постулировал три такие сферы. «Действующие» ценности относятся к «актуальному направлению предпочтительного поведения по отношению к объекту одного типа больше, чем к объекту другого типа». «Представляемые» ценности относятся к «предпочтительному поведению, направляемому ожиданием или предвидением последствия такого поведения» и «включают предпочтение символически обозначаемых объектов». Автор иллюстрирует это значение ценностей на примере наркомана, который твердо убежден, что лучше не быть зависимым от наркотиков, поскольку «он ожидает последствий зависимости от наркотиков» (дистресс лишений). «Объективные» ценности относятся не к поведению, предпочитаемому в действительности (действующие ценности) или символически желаемому (представляемые ценности), а к тому, что является предпочтительным, если носитель ценностей достигает определенных результатов или целей (*Morris*, 1956).

Несмотря на очевидность того, что три сферы употребления термина «ценности» не являются взаимоисключающими и сильно влияют друг на друга, столь же очевидно и то, что их нетрудно развести. Применяя эту схему к американской действительности, мы поймем, что уверенность в себе — это и действующая и представляемая ценность. Она выражает себя в двух направлениях. Позитивная ее сторона выражается в акцентировании свободы, равенства экономических и политических возможностей для всех, пуританских добродетелей, христианской любви и гуманизма. Эти ценности относятся скорее к представляемым, чем к действующим. Негативная сторона уверенности в себе проявляется в виде склонности к расовым предубеждениям, религиозному фанатизму, распущенности в сексуальных отношениях и тоталитаризму. Эти ценности являются скорее действующими, чем представляемыми. Ценности, которые являются скорее представляемыми, чем действующими, обладают большей символической значимостью, и люди, поклоняющиеся им, будут их страстно защищать. Чем меньше они в жизни следуют этим пред-

ставляемым ценностям, тем больше они склонны защищать их, поскольку отступничество приводит к чувству вины. Ценности, которые являются скорее действующими, чем представляемыми, обладают большей практической значимостью, и люди, нуждающиеся в них, усердно им следуют. Чем в большей степени они поступают согласно таким действующим ценностям, тем меньше они будут утверждать их реальность, поскольку их поступки также приводят к чувству вины. На одном полюсе мы находим людей, которые будут открыто сражаться, защищая эти действующие ценности (в большинстве своем ужасные). На другом полюсе мы обнаружим людей, которые будут практиковать их окольными путями. Те, кто открыто придерживается этих действующих ценностей, и те, кто делает это за счет уверток, будут иметь одну общую характеристику: те и другие будут отрицать, что их действия мотивированы предрассудками и христианской ненавистью, и настаивать на том, что их действия вызваны абсолютно другими причинами. На Юге роль причин всегда выполняют законы штатов. На Севере распространенными причинами являются ценность собственности или боязнь смешанных браков. Когда реально действующие ценности случайно оглашаются одним из тех, кто их разделяет, остальные негодуют (на простака, который проговорился) и гневно отрицают все, что он раскрыл. Эти механизмы повторяются так часто, что не нуждаются в дальнейшей иллюстрации.

Таким образом, идеи равенства, свободы и христианской любви несомненно оказывают влияние на всех американцев, поскольку это скорее представляемые, чем действующие ценности. Они даже могут быть названы «сознанием американского общества». Это объясняет, почему неудача в следовании им в реальной жизни или открытая оппозиция с равным успехом приведут к чувству вины, неприятию и отговоркам. Находятся мужчины и женщины, по-чемпионски отстаивающие либо представляемые, либо действующие ценности. Установки каждой из сторон превращают *их* ценности (по отстаиванию которых они чемпионы) в объективные ценности. Это говорит о том, что чемпионы по свободе, равенству и христианской любви могут сознательно использовать свои ценности как орудия для достижения своих целей, так же как чемпионы по предрассудкам, фанатизму и христианской ненависти тоже могут сознательно использовать свои ценности как орудия для достижения своих целей.

В руках некоторых политиков и всех демагогов связь между этими ценностями и объектами их желаний часто становится предельно ясной и открыто эгоистичной. Можно предположить, что гитлеровская кампания ненависти к евреям была главным секретом его власти. Поэтому неудивительно, что в современных возмущениях по поводу интеграции, происходящих в Чикаго, как и в более ранних похожих случаях в других местах, противники интеграции обвиняют своих оппонентов в поддержке интеграции как способе добиться избирательных голосов негров. Но связующим звеном между скорее представляемыми и скорее действующими американскими ценностями является главная американская ценность — уверенность в себе. Сторонники обоих типов ценностей требуют социального устройства, в котором «их собственные выводки могли бы оперяться на свой собственный лад».

Значимость демократического равенства, свободы и христианской любви растет вместе с уверенностью в себе; значимость тоталитарных расовых предрассудков, фанатизма и христианской ненависти также увеличивается вместе с уверенностью в себе. Когда человек лишается всех постоянных и прочных связей со своими собратьями, его безопасность может последовать только из его личного успеха, личного превосходства и личного триумфа. Те, кто был настолько удачлив и достиг успеха, превосходства и триумфа, будут, конечно, наслаждаться процветанием и особенно восхвалять демократическое равенство, свободу и христианскую любовь. Но успех, превосходство и триумф одних обязательно должны быть основаны на неудаче, неполноценности и поражении других. У последних (даже у тех, кто еще борется за успех, превосходство и триумф) страх неудачи и чувства обиды, унижения и поражения должны быть весьма глубоки и часто невыносимы. Тоталитарные предрассудки, фанатизм и христианская ненависть могут дать им ощущение временной безопасности. Сталкивая других вниз, они достигнут хотя бы иллюзии личного успеха, личного превосходства и личного триумфа[6].

---

[6] Дополнительное подтверждение этого анализа я нашел в сборнике «Тоталитаризм» (Totalitarianism, 1954), содержащем материалы конференции, проведенной в 1953 г. под покровительством Американской Академии искусств и наук. В заключении К.Дж.Фредерика говорится, что тоталитаризм — это новая болезнь *современной* культуры. Под *современной* имеется в виду, конечно, западная культура.

Проблема пессимизма

Выводы этого анализа, возможно, настроили кого-то на пессимистический лад. Хочу уверить читателей, что это не входило в мои намерения. Но законы науки таковы, что мы должны размышлять, вне зависимости от того, приятны нам выводы из нашей реальности или нет.

Для снижения пессимистического тона наших выводов нужно осознать, что вклад западной уверенности в себе в развитие человечества был очень значительным и даже цепи конформизма и социальной организации имеют некоторый полезный смысл. Не религия и не романтизм, а уверенность в себе и социальная организация соперничества давали западному человеку чувство превосходства над остальным миром в течение последних 300 лет. Уверенность в себе привела его к освобождению от оков отцовских авторитетов, монархической власти, средневековой магии и вступлению в более широкие организации — церковь и государство, торговый флот, индустриальные предприятия и т.д. <...> Поучительно отметить, что сегодня два гиганта Запада, США и СССР, являются еще более притягательными для остального мира благодаря своим способностям к организации. Их эксперты помогают людям других национальностей в построении образовательных и финансовых систем, торговли, сельского хозяйства, промышленного производства или армии[7].

Цель этой статьи не имеет отношения ни к оптимизму, ни к пессимизму. Она в том, чтобы увидеть столь превозносимые американские ценности в верной генетической перспективе. В Америке лучшее и худшее связаны как сиамские близнецы. Лучший способ избежать худшего — это не отрицать его, а осознать как таковое.

---

[7] Вопрос, почему некоторые люди принимают некоторые аспекты ценностной ориентации их общества больше, чем другие, в этой статье не рассматривается. Эта проблема интенсивно разрабатывается в трудах О.Меринга (*Mering*, 1961), Ф.Клакхон и Ф.Стродбека (*Kluckhohn F.R., Strodbeck*, 1961) и других.

Литература

Allport G. The Nature of Prejudice. Cambridge, 1954.

Bain R. Our Schizoid Culture // Sociology and Social Research. 1935.

Coleman L. What is American: a Study of Alleged American Traits // Social Forces. 1941. Vol. XIX. № 4.

Commager H.S. The American Mind. New Haven, 1950.

Cuber J.F., Harper R.A. Problems of American society: values in conflict. New York, 1948.

Totalitarianism / C.J.Friedrick (Ed.). Cambridge (Mass.), 1954.

Homans G.C. The Human Group. New York, 1950.

Hsu F.L.K. Americans and Chinese: Two Ways of Life. New York, 1953.

Hsu F.L.K. Rugged individualism reconsidered // The Colorado Quarterly. 1960. Vol. 9.

Hsu F.L.K. Clan, Caste and Club: A Comparative Study of Chinese, Hindu, and American ways of life. Princeton (NJ), 1961.

Kluckhohn C. The Way of Life // Kenyon Review. 1941. Spring.

Kluckhohn C., Kluckhohn F.R. American Culture: Generalized Orientation and Class Pattern / Symposium of Conference in Science, Philosophy and Religion. New York, 1947.

Kluckhohn F.R., Strodbeck F. Variations in Value-orientations. Evanston (Ill.), 1961.

Laski H.J. The American Democracy. New York, 1948.

Lewin K. Psycho-sociological Problems of a Minority Group // Lewin K. Resolving Social Conflicts. New York, 1948.

Mering O. A Grammar of Human Values. Pittsburgh, 1961.

Morris C. Varieties of Human Value. Chicago, 1956.

Myrdal G. An American Dilemma. New York, 1944.

Nottingham E.K. Religion and Society. New York, 1954.

Teitelbaum S. Patterns of Adjustment Among Jewish Students: PhD dissertation. Northwestern University, 1953.

Warner L. American Life: Dream and Reality. Chicago, 1953.

Williams R.M. American Society, a Sociological Interpretation. New York, 1951.

Williams R.M. Religion, Value-orientations, and Intergroup Conflict // Journal of Social Issues. 1956. Vol. 12.

ЭТНИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ: КОНФЛИКТ И АДАПТАЦИЯ*

Дж. Де-Вос

Роль этничности в социальной истории

Чувство общности происхождения, религии, ценностей, способа выживания — некая «общая основа» — имеет большое значение в процессе объединения людей в группы, характеризующиеся внутренним самоопределением. Взросление в рамках одной социальной группы, общность вербальных и невербальных средств коммуникации позволяет людям вырабатывать понятные всем адаптационные механизмы, радикально снижающие вероятность конфронтации и конфликта. В сообществах млекопитающих в качестве главных механизмов адаптации выступают упорядоченные системы индивидуального доминирования. Способность человека к культурному развитию дает ему возможность двинуться дальше. На основе *группового определения принадлежности* он может создавать сложные формальные системы индивидуальной и групповой социальной стратификации. Такие системы можно встретить как во многих так называемых примитивных обществах, так и в индустриаль-

---

* *De Vos G.* Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation // Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change / G.De Vos, L.Romanucci-Ross (Eds.). Chicago; London, 1982. P. 5—41.

но развитых современных государствах (*De Vos*, 1966; *De Vos, Wagatsuma*, 1967). <...>

Многонациональные общества, возникавшие по большей части в результате захватнических войн, существовали на протяжении всей человеческой истории. Однако в наши дни многонациональность становится важной проблемой государств, сталкивающихся с этническим взаимопроникновением как результатом роста социальной мобильности (связанной с индивидуальными достижениями) и географической мобильности (благодаря изменениям рынков труда).

Мы также являемся свидетелями революции в социальной и культурной историографии. Современные этнические меньшинства очень хотят быть услышанными. Некогда побежденные и угнетенные, они теперь вносят «вклад в историю», интерпретируя ее и восполняя недостаток фактов собственной (защищающей их) мифологией. Социальные классы или внеклассовые образования, не заметные ранее на исторической арене, вдруг появляются на ней в качестве участников больших исторических событий и привлекают к себе внимание историков социальной стратификации. Можно не принимать марксистский принцип экономического детерминизма, но не приходится сомневаться в том, что марксистский подход к истории помог современным исследователям в области социальных наук осознать историческую роль притесненных этнических и экономических групп. Подобно фрейдистскому подходу к истории личности, подход к социальной истории, уделяющий внимание конфликтным ситуациям, обнаруживает постоянное влияние на нее со стороны подавленных сил (то, что ими пренебрегает официальная историография, написанная политически и социально доминирующей группой, не означает, что их нет). Сегодня специалист в области социальных наук не должен ограничиваться рассмотрением истории политически преуспевающих и, следовательно, доминирующих групп или изучением стабильности как нормы общественной жизни. Он должен также останавливать свое внимание на месте и роли меньшинств в развитии и разрешении конфликтов, постоянно происходящих в изменяющихся обществах.

Этнические меньшинства появились тогда же, когда появились независимые государства. Однако этнический конфликт, как правило, трактовался скорее с точки зрения политической борьбы за территорию, чем с культурно-пси-

хологической точки зрения на то, что происходит с внутренним миром человека, когда обстоятельства вынуждают его становиться лояльным по отношению к новому хозяину, обращаться в новую веру или даже овладевать новым языком, чтобы участвовать в жизни этнически чуждого ему, но политически доминирующего общества. Раньше нас мало интересовали, например, внутренние кризисы галлов, сопротивлявшихся (или поддававшихся) римскому или христианскому влиянию. Однако сегодня наблюдается возрастающий интерес к тем, кто оказывает сопротивление. Знамение времени: сегодня во Франции самым популярным персонажем комиксов является Астерикс — контркультурный герой, галл, чье положение друида дает ему сверхчеловеческую силу помогать крошечной группе своих соотечественников сопротивляться господствующим римлянам.

Теоретики в области социальных наук до недавнего времени уделяли мало внимания устойчивой этнической (культурной) идентичности как важнейшей социальной силе, сопоставимой с национализмом или чувством классовой принадлежности. Они игнорировали ее роль в прошлых и современных конфликтах внутри обществ со сложным составом, преимущественно интересуясь отношениями между политически автономными этническими группами. Особенности существования завоеванной или политически поглощенной группы в рамках нового государства не столь интересны, как внешнеполитические отношения этого государства. Однако в самой ранней истории государства мы находим разные формы социальной напряженности, возникающей в силу этнической неоднородности общества. Такого рода конфликты постоянно проявляются не только в империях, осуществляющих политическую гегемонию над этнически гетерогенными группами, но и в государствах, пытающихся распространить единообразную культуру на всех своих членов.

В этой статье я не буду обсуждать конфликт между независимыми культурами, а ограничусь предварительным и частичным пересмотром природы этнического конфликта в уже установившихся неоднородных по своему составу (*pluralistic*) обществах.

Исследователи в области социальных наук совсем не интересуются тем, почему этнические анклавы продолжают существовать, постоянно попадая в крайне невыгодное

социальное положение. А ведь социальная теория безусловно могла бы способствовать лучшему пониманию того, почему отдельные народы из века в век настаивают на сохранении символических форм культурной дифференциации, несмотря на отсутствие политической автономии или даже отдельной территории. Если нет возможности реконструировать протекание подобных процессов в прошлом, то настоящее представляет нам богатые возможности непосредственно наблюдать функционирование этничности в сложных социальных системах. Класс, каста и различные формы профессиональной стратификации наиболее часто обсуждаются со строго социологической точки зрения, но предлагаемое в дальнейшем обсуждение берет за основу культурно-психологический подход. Невозможно полностью понять силу этничности, не подвергнув детальному рассмотрению ее влияние на личность представителей этнического меньшинства. Мы не получим адекватного представления, если будем прямо переносить на анализ поведения этнической группы критерии анализа социальной структуры или социальных процессов. <...>

Этничность в широком понимании

В английском языке нет приемлемого термина, кратко выражающего словосочетание «этническая группа», как нет и единого слова, эквивалентного словам «класс», «каста» или «семья», то есть обозначающего группу, осознанно объединившуюся вокруг определенных культурных традиций. Французские антропологи предложили в качестве «рабочего термина» слово *«ethne»*. Однако если кто-то и стремится дать определение «этнической группы», выявив существенные характеристики этого образования, то в конечном счете обнаруживает отсутствие существенных характеристик, общих для всех групп, *обычно* обозначаемых словом «этническая». Это же касается и других пробных определений, связанных с линиджем, семьей, классом или кастой. В дальнейшем слово «обычно» будет предшествовать любому нашему обобщению. Тот факт, что при каждом обобщении мы будем помнить и об исключениях, не делает необоснованным определение, построенное на общих для группы характеристиках, которые смешиваются друг с другом, что-

бы создать «ощущение этничности» у людей, включающих себя в группу.

Этническая группа — это совокупность людей, осознающих себя носителями целого ряда общих традиций, не характерных для других людей, в контакте с которыми они находятся. Такие традиции обычно включают в себя «народные» религиозные верования и обряды, язык, чувство исторической преемственности, а также осознание общности происхождения (наличие исторической родины). Фактическая история группы часто прослеживается в фольклоре или мифологии, где заключена идея непрерывной и последовательной смены био-генетических поколений, что иногда рассматривается как источник характерных особенностей группы. Этнические группы обычно эндогамны, хотя имеют различные модели включения в себя посторонних, не разрушающие чувство непрерывности поколений.

Некоторые элементы, характеризующие принадлежность к этнической группе, в некоторых обществах могут, по-видимому, обозначать принадлежность к линиджу (касте). Однако эти образования отличаются друг от друга как по содержанию, так и по функции. Каста (линидж) осознает себя одной из *взаимозависимых* частей общества, тогда как члены этнической группы ощущают себя независимыми людьми (по крайней мере в отношении своего происхождения), какую бы специфическую роль им ни приходилось играть в социально неоднородном обществе. Таким образом, определения касты ясно указывают на ныне существующую систему статусной стратификации, тогда как определения этничности имеют отношение к существовавшей в прошлом культурной независимости. И напротив, группы, сформированные вокруг универсалистских религиозных или политических идеологий, ориентированы на будущее общество с менее ярко выраженной или более удовлетворяющей статусной стратификацией.

Люди, не удовлетворенные в настоящий момент социальным статусом, предоставленным им как членам группы меньшинства, могут попытаться покинуть свою группу. Они могут либо принять ориентированную на будущее религиозную или политическую идеологию, приобретая таким образом доступ в новую группу, либо акцентировать свое этническое прошлое и оказать давление на общество с целью изменения коллективного статуса группы. Альтернативой

изменению коллективного статуса является изменение индивидуального статуса («переход»), о чем мы поговорим в дальнейшем.

«Расовая» уникальность

Некое ощущение обладания генетически унаследованными отличительными признаками (реальными или придуманными) является частью этнической идентичности многих групп и (одновременно) одним из представлений об этническом меньшинстве, характерных для доминирующей группы, желающей предотвратить ассимиляцию. Взаимосвязь между определениями касты, этничности и расы во многих неоднородных обществах очень сложна. Реальные или предполагаемые генетические отличия, признаваемые обществом в качестве одного из оснований стратификации, обычно используются господствующей группой для сохранения замкнутой системы, напоминающей кастовую, без учета наличия или отсутствия других этнических отличительных особенностей, таких как язык или религия. Желание этнического меньшинства, выделенного по расовому признаку, полностью влиться в культуру (аккультурироваться) не только поведением, но также и реальной идентичностью, может быть неприемлемо для доминирующей группы. Ограничение доступа не может быть достаточно рационально объяснено на основе лишь этнических различий, но может быть лучше защищено, если отталкиваться от генетического наследия. Ту точку зрения, что расовое меньшинство в силу своей генетической отсталости не может достойно участвовать в общественной жизни, чаще всего связывают с представлением о том, что подобная отсталость непреодолима.

И наоборот, если расовое меньшинство желает ассимилироваться, но обнаруживает, что заключение брака или другие формы интеграции сдерживаются расовым фактором, тогда оно вынуждено выбирать альтернативный путь. Оно может либо согласиться со статусом подчиненной касты и включить чувство неполноценности в свое коллективное самоопределение, либо обозначить эту ситуацию как форму прямого политического и экономического притеснения. Или оно может самоопределиться символически, создав пози-

тивную точку зрения на свое наследие, отталкиваясь как от культурных, так и от расовых особенностей и таким образом формируя чувство коллективного достоинства. Это внутригрупповое этническое чувство может быть использовано для выхода из кастовой стратификации. Таким образом, этническое самоопределение группы внутри этнически неоднородного общества может быть использовано для повышения ее условного статуса по отношению к другим группам, также выделенным на этнической основе.

Территориальный фактор

В большинстве этнических групп имеется традиция территориальной или политической независимости, даже несмотря на то, что в настоящее время их члены стали частью другого (иногда нескольких) политического организма. Однако, сравнивая этнические группы, можно усмотреть совершенно разные модели, связанные с обладанием территорией как средством поддержания групповой сплоченности. С одной стороны находятся группы, занимающие целую страну (например, японцы); с другой располагаются меньшинства, столетиями не имевшие своей территории (например, евреи). В больших по численности и политически независимых группах этническая идентичность обычно сосуществует с национальной или региональной идентичностью. За многими событиями мировой политической истории стоят социальные и политические проблемы, возникающие в результате постоянных попыток групп расширить свою территорию.

Строго говоря, «национальность» неотличима от «этничности». Но в более свободном толковании к «нации» и «национальности» чаще относят группы, достигшие политической унификации. Может считаться доказанным, что для многих людей национальная идентичность и субъективная культурная идентичность — тождественные понятия, особенно когда этническая и национальная идентичности исторически совпадают. В ином случае этническая идентичность является либо более специфическим, либо более широким понятием, чем национальная идентичность. Идентичность может выступать как локальная (местная) особенность: человек считает себя скорее бретонцем, чем французом, или

скорее римлянином, чем итальянцем. Однако «немецкая идентичность» может вбирать в себя и австрийцев, наравне с жителями современных германских земель. Локальные самоопределения могут вызывать, а могут и не вызывать чувство неразрывной связи с прошлым. Британец ирландского или уэльского происхождения, проживающий, например, в Лондоне, будет продолжать обладать особой этнической идентичностью, если для него самого его уэльское или ирландское происхождение более значимо, чем его нынешняя принадлежность к гражданам Великобритании или жителям Лондона. Главный вопрос: какому из соревнующихся чувств лояльности человек отдает приоритет? В зависимости от ответа его социальные взаимоотношения будут в значительной степени различаться.

Некоторые этнические меньшинства сохраняются (по крайней мере, отчасти) за счет поддержания надежды на политическую независимость или возвращение утраченной территории (наиболее яркий пример — мечта евреев о воссоздании Израиля). Есть и другие группы, которые все еще надеются на подтверждение своей автономии через возвращение или сохранение политико-территориальной основы (курды в Иране). Некоторые из таких групп населяют труднодоступную территорию, что позволяет им сохранять в какой-то степени локальную автономию. Так периодически сопротивлялся Тибет, не желая становиться китайским.

Можно привести целый ряд примеров частичного вхождения этнических меньшинств в более крупные национальные единицы (вроде присоединения Шотландии и Уэльса к Великобритании). Советский Союз являет собой пример государства, находящегося в постоянном напряжении вследствие территориальной экспансии и неполного включения сильно отличающихся друг от друга групп (латыши и эстонцы в Европе и многочисленные мусульманские народы в Азии).

Таким образом, для сохранения этничности территория может иметь ключевое значение или не иметь никакого (крайний пример такого рода — странствующие цыгане). Роль территориального фактора в поддержании (символическом или фактическом) этнической идентичности должна рассматриваться в комплексе с другими факторами: сознанием этнической уникальности и использованием экономических, религиозных или других социальных функций для сохранения групповой сплоченности.

Экономические факторы

Этническое меньшинство, в значительной степени растворенное среди другого населения, может противостоять полной ассимиляции, сохраняя некоторую экономическую автономию. Таким меньшинствам, как парсы в Индии, евреи в Европе, индусы и китайцы в других странах, удается сохранить этническую индивидуальность отчасти потому, что за их общинами закреплены особые профессии, передающиеся из поколения в поколение. Тем не менее, в некоторых экономических сферах имеет место значительная политическая амбивалентность в отношении прав на существование почти независимых, экономически прочных этнических анклавов (в частности это касается заморских торговцев — индусов в Африке и китайцев в Юго-Восточной Азии).

Этническая идентичность значительно усиливается также в случаях эксплуатации этнических подгрупп социально господствующим населением. Это имеет место в странах с расовой сегрегацией (например, в Южной Африке), чьи политики настаивают на этническом разделении на основе установленных обществом расовых различий. Некоторые господствующие культуры считают сохранение этнических анклавов политически и социально выгодным и определяют их как особые классы, касты или порабощенное население.

Эверет Хейген является автором теории, связывающей экономические, политические и социальные изменения в статусе этнических меньшинств с общими социальными переменами (*Hagen*, 1962). Хейген считает, что меньшинство может компенсировать понижение статуса, имевшее место в прошлом, новой экономической деятельностью, что приведет к последовательному восстановлению относительного статуса его членов. Исследование взаимоотношений между этничностью и экономическим могуществом в особой степени выявляет способы, с помощью которых группа изменяет свои социальные позиции.

Религия

Религия может служить разрушению этнической идентичности (в случае, например, когда представитель нехристианской страны обращается в христианство, принимая

трансцендентный взгляд на мир), а может поддерживать чувство этничности (как в случае, например, с уэльскими протестантами, отвергающими англиканскую церковь). Исследуя «культы возрождения», бытующие в политически подчиненных группах, антропологи обнаружили, что религия может быть использована для мобилизации членов группы на борьбу с ощущаемой угрозой своему существованию или (более прямо) для завоевания обещанного изменения статуса путем религиозно окрашенной социальной революции. Народная религия очень часто принимает форму мифа об уникальности самой группы или ее происхождения. «Медицинский нативизм» — сопротивление научным определениям болезней и упорная приверженность традиционным целительским процедурам — это еще одно средство поддержания этнической идентичности. Письменная традиция священных текстов также может быть могучей силой в сохранении чувства идентичности в каждом последующем поколении. Обращаясь к народным верованиям и обрядам, мы ясно видим, как религия используется для поддержания этнической идентичности. Но мировые религии (буддизм, христианство и ислам) также могут внести вклад в консолидацию этнической группы (например, те или иные сектантские верования могут стать предметом групповой лояльности и идентификации).

Религиозный или идеологический конфликт в обществе чаще связан с усилением власти собственной группы, чем с распространением преимуществ религии на новообращенных. Кстати, государства всегда эксплуатировали религиозные различия в интересах усиления своей власти. Поэтому религии часто «национализировались» в целях снятия проблемы разделения лояльности. В этой связи интересно заметить, что происходящие в настоящее время дебаты между социалистическими государствами (ориентированными на марксизм) имеют характерное сходство с сектантскими конфликтами внутри христианства или ислама, имевшими место в прошлом. Приверженность этнической группы какой-либо религии может также стать символом сопротивления доминирующей группе и таким образом превратить религиозную принадлежность в способ отстаивания этнической идентичности. Многие вполне светские польские интеллектуалы посещают церковь, символически подчеркивая свою преданность независимой Польше.

Религиозное возрождение, связанное с культурно-этнической поддержкой, — широко распространенная черта современных социальных изменений. Лантернари (*Lanternari*, 1963) делает вывод, что «все это — религии угнетения», беспомощная реакция на политическое и экономическое господство. Шварц (Schwartz) не соглашается с этим. Проведя убедительный культурно-психологический анализ «культа Карго» в Меланезии, Шварц увидел в нем реакцию на девальвацию исконных основ меланезийской системы статусов: богатство европейцев обесценило традиционные экономические символы меланезийской культуры, приведя к краху ее экономическую систему и разрушив представления меланезийцев о престиже. Это разрушение социальной идентичности вылилось в такой феномен, как «культ Карго», который Шварц трактует как средство символического преодоления статусного неравенства меланезийцев и европейцев. «Приход Карго» уравновесил бы утрату статуса, в которой виновны «белые», даже те, которые политически при этом не присутствовали. Шварц указывает, что «культ Карго» мог бы появиться и без прямого контакта с европейцами, потому что простого знания об их богатстве уже достаточно для девальвации предшествующих критериев экономического успеха у меланезийцев. Следовательно, для объяснения «культов возрождения» не обязательно обращаться к прямому политическому господству и эксплуатации. Культурно-психологическое исследование того, как чувство социальной идентичности связано с понятием социально-экономического статуса, предоставляет более внятные объяснения.

Религиозные представления о своем историческом происхождении и былых несчастьях обеспечивают некоторым группам жизненно важное определение того, кем они являются. Когда народная религия разрушается под давлением верований народов-завоевателей, групповая идентичность (если она вообще выживает) получает жестокий удар. Возможен тотальный упадок морали. От нападок на традиционную религиозную систему особенно страдает статусная роль взрослого мужчины. Подрыв основополагающих представлений приводит к ослаблению как индивидуальной, так и коллективной выживаемости. И это приводит к общему моральному разложению. Некоторые группы (например, американские индейцы) страдают от невозможности быть уверенными в себе, так как утратили веру в своих собственных богов, в свои символы досто-

инства и статуса. При этом они не могут получить поддержку из религии своих завоевателей (христианства), не отказавшись от своей собственной идентичности.

Для многих чернокожих американцев христианская традиция остается мощной интегрирующей силой. Проповедник или священник (обычно социальный лидер) в наши дни обнаруживает, что прихожане ждут от него иной проповеди: он должен звать их не к примирению, а к конфронтации и протесту. Однако некоторые воинствующие чернокожие, считающие христианство и (иногда) иудаизм «расистскими религиями белых», обращаются к исламу как к «менее дискриминационной религии». Воспринимаемый как «африканская религия», ислам не ассоциируется с европейским политическим притеснением, тогда как христианство насаждалось (в Африке и где бы то ни было еще) колонизаторами и использовалось для склонения коренного населения к психологическому (равно как и социальному) приобретению статуса угнетенного класса. Для обретения новой идентичности некоторые чернокожие американцы образуют новые группы (например, «чернокожие мусульмане») или просто присоединяются к уже имеющимся мусульманским сектам. В этом проарабском движении кроются и антиеврейские настроения: многие чернокожие (пережившие гетто, как и евреи) воспринимают еврейских коммерсантов как людей, использующих недобросовестные методы, чтобы добиться над ними преимущества. Другие хотя и не принимают ислам, но считают, что психологически его легче идентифицировать с их африканским дохристианским наследием. Чувство этнической идентичности им дороже любого универсалистского мировоззрения — религиозного (христианства) или светского (марксизма).

Эстетические культурные модели

В каждой культуре есть особые модели, связанные с эстетическими традициями и символически используемые для персональной и групповой идентификации. Пищевые пристрастия, танцевальные фигуры, стили одежды, идеалы физической красоты — все это примеры того, как культуры идентифицируют себя через эстетические модели. В периоды этнического возрождения акцентируются эстетические

черты, связанные с общением и сопричастностью. Понятие «соул» (*soul* — душа), распространенное у афроамериканцев, — один из примеров такого рода. Подобные модели коммуникации формируют основу для признания взаимной идентичности и включают в себя лексику жестов и специфические языковые формы.

Понимание религиозных, эстетических и лингвистических черт этнической идентичности связано с рассмотрением вопросов художественного творчества в культурно-психологическом ключе. «Живучесть» этничности зависит от способности сохранить формы искусства, характеризующие скорее группу, чем отдельного человека. Таким образом, общее движение к мировому сообществу сопряжено со страхом перед усилением культурной гомогенности. Утрачиваются не только культуры отдаленных областей Новой Гвинеи, но и отличительные черты традиционных культур во всем мире. Возможно, в интересе современной молодежи к местным народным традициям отражается озабоченность сохранением этих богатых источников человеческого разнообразия.

Язык

Язык часто упоминается как основной фактор в сохранении особой этнической идентичности. Без сомнения, верно, что язык — это самая главная черта, характеризующая особую этническую идентичность. Но этничность больше связана с символическим значением особого языка, а не с его фактическим употреблением всеми членами группы. Ирландцы и шотландцы используют гэльский язык как символ своей кельтской или шотландской этничности. Но для того, чтобы реально принадлежать к той или иной группе, не обязательно фактически разговаривать по-гэльски. Страны, чьи языки выходят за пределы национальных границ (например, Англия, Франция и Испания) не расширяют свою этничность настолько, чтобы включить в себя всех, кто говорит на этих языках. Аналогичным образом, никакая этничность не объединяет всех приверженцев какого-либо вероисповедания или всех людей со сходным стилем жизни.

Групповая идентичность может сохраняться даже благодаря незначительным различиям в лингвистических моделях

и стилях мимики. Существует широкий набор способов, связывающих наличие/отсутствие беглости владения вторым языком с сохранением идентичности. Есть внутригрупповые модели, связанные с санкционированием (позитивным или негативным) специфических диалектов. Сохранность местных диалектов иногда символически утверждает преимущество регионального политического контроля перед центральным. Это обнаруживается в европейских странах (например, в Италии) и имеет сильное влияние в таком неоднородном по своему составу государстве, как Индонезия. В Англии вновь придается особое значение сохранению локальных разговорных моделей (уменьшается политическое и экономическое санкционирование) и, таким образом, снижается необходимость усваивать стандартную речь или интонацию, чтобы обратиться за получением определенной работы.

Этничность как субъективное ощущение постоянной принадлежности

Вкратце: этническая идентичность группы людей выражается в субъективном символическом (знаковом) использовании какого-либо аспекта культуры с целью отличить себя от других групп. Эти знаки могут быть навязаны извне или извлечены изнутри. Этнические признаки (язык, одежду или пищу) можно считать своеобразными элементами, демонстрирующими другим, кем является человек и к какой группе он принадлежит. Христианин, например, носит крест, иудей — звезду Давида.

Крайний, но полезный в качестве иллюстрации случай представляют собой современные американские иудеи. За долгие годы проживания в Европе и в Соединенных Штатах еврейские интеллектуалы написали множество книг о том, что значит быть иудеем и как примирить свое чувство этничности с чувством принадлежности к какому-либо (например, христианскому) государству. Писатели опасаются, что из-за ослабления социальной дискриминации современные американские евреи могут вскоре утратить чувство принадлежности к еврейской культуре. Уже сейчас некоторые люди, считающие себя евреями, не говорят на иврите; не придерживаются ни иудаистских религиозных представлений, ни традиционных национальных обычаев; не считают, что евреи явля-

ются особой или отдельной расовой группой. Могут ли они тогда продолжать чувствовать, что для них важно быть евреем, чтобы ощущать свое социальное «*Я*» или этническую идентичность? По-видимому, для некоторой части еврейской молодежи это трудный вопрос, хотя дети родителей-отступников, занятые «поиском себя», изучают иврит, посещают Израиль, ходят в ортодоксальную синагогу и заново вводят ритуалы, связанные с Субботой. Этот пример — драматическая иллюстрация необходимости психологического «эмик»-подхода[1] к вопросу об этнической идентичности. Являясь субъективным чувством принадлежности, этничность не может быть установлена лишь по поведенческим показателям. Она определяется по тому, что человек чувствует в отношении самого себя, а не по его поведению, которое мы наблюдаем. Самоопределение в социальных терминах — это один из основных ответов на человеческую потребность принадлежать к какой-либо структуре и выживать.

У представителя простой независимой культуры мы наблюдаем относительно простое самоощущение. Инструментальные цели и экспрессивные потребности человека неразделимы. Чувство принадлежности и социальный смысл жизни — прошлое, настоящее и будущее — непротиворечиво определены в единой религиозной системе. Однако это унифицированное чувство принадлежности разрушается, когда несколько этнических групп принудительно помещаются в единое политическое пространство и образуется государство как институт управления. В дальнейшем, когда появляются ориентированные на будущее революционные идеологии, социальная преданность усложняется. Часто именно религиозные движения предлагают абстрактные (всеохватывающие) формы идентичности.

Как указывалось выше, религиозные движения могут появиться как «культы возрождения», которые по-новому интерпретируют символы прошлого для воссоздания группы, используя старые модели, чтобы вызвать образ лучшего будущего для своих членов. Поэтому этничность в самом уз-

---

[1] «Эмик»-подход представляет собой попытку исследователя понять концептуальную систему тех, кого он изучает, и изложить свои наблюдения (настолько хорошо, насколько это возможно) в концептуальных рамках объекта изучения. Этот подход противоположен «этик»-подходу, при котором изучаемая ситуация анализируется в терминах концептуальной системы исследователя.

ком смысле — это чувство неразрывности (*continuity*) с прошлым, чувство, которое сохраняется как существенная часть самоопределения человека. Этничность также тесно связана с потребностью индивида в коллективной целостности. Человек в некоторой степени ощущает угрозу своему собственному выживанию, если его группе или линиджу угрожает вымирание. Поэтому этничность включает в себя осознание личного выживания в рамках исторической непрерывности (*continuity*) существования группы. По этой причине невозможность остаться в группе приводит к ощущению вины. Это своеобразная форма убийства предков, в том числе и родителей, которые «живы» до тех пор, пока определенные символы их культуры переносятся дальше — из прошлого в настоящее и будущее. На самом глубоком психологическом уровне этничность имеет смысл выживания. Выживание группы — гарантия выживания принадлежащего к ней человека (даже если и не в сугубо личном смысле).

Трансцендентальные религии или универсалистские идеологии предлагают альтернативную форму выживания, предоставляя новую идентичность и новую форму преемственности (*continuity*). В индивидуальных случаях причины отказа от старого в процессе принятия нового различны и сложны. Обращение к новой религии или уход из семьи символически воспроизводятся как смерть и повторное рождение в многочисленных церемониях инициации (например, крещение). Эти символические ритуалы утверждают обретение новой идентичности и являются источником уверенности относительно собственного выживания даже под угрозой смерти в случае отказа от старой идентичности. В общих чертах, универсалистские идеологии и этнически ориентированные социальные определения (ярлыки) являются противоположными и альтернативными моделями, привносящими конфликт в сложные по составу общества.

Основные типы групповой лояльности

Проблемы приоритета

Чувство социальной принадлежности может быть осуществлено через выражение своей лояльности большей по численности группе. В сложном обществе то, чему человек наиболее предан, определяется в зависимости от того,

ориентирован ли он по большей части на прошлое, настоящее или будущее (см. схему на рис. 1). Если он ориентирован на настоящее, то в первую очередь проявляет лояльность по отношению к своей стране. Чувство патриотизма может иметь большую эмоциональную силу, толкающую человека на самопожертвование во имя «отечества» или «родины». В данном случае выживание нации признается более важным, чем выживание личности. За этой эмоциональной силой, способной сплотить граждан, может стоять (хотя это не обязательно) какое-либо представление об общности происхождения. Акцентируется участие в жизни общества в настоящий момент. Французское или американское гражданство — это ассимилирующие правовые понятия, определяющие жизненно важную и постоянную национальную идентичность. Итальянцы или немцы не относятся к своему гражданству подобным образом (может быть, потому, что Италия и Германия не имели традиций добровольной иммиграции или ассимиляции людей, рожденных в других странах).

Менее распространенная и иногда конфликтная форма социальной принадлежности, ориентированной на настоящее, — это идентичность, выраженная через участие в какой-то профессиональной группе. Эта идентичность может вступать в конфликт с национальной идентичностью. Когда человек становится компетентным в ремесле или профессии, вектор его основной преданности поворачивается в сторону его профессии или соответствующего ей социального класса. На основании статуса он может идентифицировать себя как дворянина или простолюдина, а на основании занятия — как торговца, рабочего, ученого, врача и т.д. Подобная идентичность может быть гораздо более сильной и труднопреодолимой, чем верность нации или этнической группе. Однако во время конфликта лояльность по отношению к нации или этнической группе может стать приоритетной (например, в время второй мировой войны некоторые представители общественных наук в Германии и Японии изменили принципам профессионализма в угоду национально-этнической идеологии). Настоящее занятие и прошлая этническая идентичность могут, кроме того, представлять собой кастовую лояльность.

Люди, не удовлетворенные своим прошлым или настоящим, могут выбрать ориентацию на будущее, идентифици-



Рисунок 1. Приоритеты в принадлежности к группе: направления конфликта и компромисса между различными типами преданности группе

ровавшись с «общим делом» (революционным движением). Эти движения могут быть непосредственно связаны с религиозной или социально-политической идеологией. Люди, чье социальное «*Я*» воспринимает современное общество как эксплуатирующее, несправедливое или аморальное, могут сконструировать чувство идентичности, вовлекающее их в политический конфликт со своим обществом. Среди людей или групп могут распространяться волнения, основанные на религиозных или политических представлениях. Иногда этническое меньшинство может использовать движение, ориентированное на будущее, в качестве средства протеста, но в подобных случаях следует тщательно рассмотреть фактическую мотивацию участников. Например, говорят, что русские во время второй мировой войны защищали скорее свою этническую родину, чем идеологию международного коммунизма. Вьетнамская война повлекла за собой этнические и религиозные конфликты, так же как и конфликт международного социализма с капиталистической демократией.

В отличие от видов социальной идентичности, ориентированных на настоящее или будущее, этничность ориентирована на особое наследие прошлого. В одних государствах она может соответствовать гражданству, в других — не иметь с ним никакой связи. Она может частично совпадать с идентичностью, ориентированной на будущее, если обе рассматриваются как поддерживающие друг друга. Но этничность, как мы ее здесь определяем, это прежде всего чувство принадлежности к определенному роду, чувство общности происхождения, религии или языка. Это первичное чувство может быть или не быть связанным с политическими или географическими объединениями, а также вовлекать или не вовлекать человека в конфликт с обществом.

Однако история этнических меньшинств и организаций представляет собой ряд горьких конфликтов и компромиссов, возникающих вследствие принудительного давления, которое политически доминирующая группа оказывает на своих подчиненных для достижения или поддержания их лояльности. Некоторые представители подчиненных групп в ответ стремятся сменить закрепленные за ними или приписанные им идентификации с низкими статусными позициями на идентификации, более близкие им по духу и ориентированные на прошлое или будущее. Давление, побуждающее к изменениям, вносит нестабильность в стратифи-

цированные общества, которые часто отвечают на это мерами сдерживания, иногда направленными на ассимиляцию группы, скорее вызывая ее исчезновение, чем предоставляя ей большую автономию.

Этнический плюрализм как способ изменения относительного социального статуса

Представленная мной концептуальная схема различных форм социальной принадлежности при всей ее абстрактности все же помогает объяснить, почему социальные движения, основанные на принадлежности к группе, принимают именно данную конкретную форму в определенных историко-культурных ситуациях. Изменение статуса, требуемое чернокожими американцами от сопротивляющихся этому белых соотечественников, представляет собой хороший пример того, как принадлежность к этнической группе формирует социальные движения. Джеральд Береман (*Berreman*, 1967 *a*; *b*) и другие исследователи убедительно демонстрируют, как представление о касте управляет социальными отношениями не только в Индии, но и в Соединенных Штатах — между белыми и чернокожими американцами. Оценивая статус *буракумин (burakumin)* — бывших парий в Японии, Вагатсума и я (*De Vos, Wagatsuma*, 1967) пришли к тому же заключению: индусы, американцы и японцы, с которыми обращаются как с членами групп, стоящих вне касты (париями), демонстрируют во многом схожие коллективные попытки преодолеть феномен касты. Тем не менее, национальные различия поразительны. Они отражают общие различия в культурной истории и современной социальной структуре и влияют на методы, которые в каждом случае выбирает человек или коллектив для изменения своего статуса. Направления, принимаемые социальными движениями, различны в зависимости от трудностей, с которыми они сталкиваются, согласовывая классовую, кастовую и этническую идентичности.

Классовые и кастовые самоопределения недвусмысленно связаны с системой формальной стратификации, в то время как этническое самоопределение подразумевает менее очевидную иерархию и, следовательно, в большей мере открыто для изменений, связанных с экономическими или политическими возможностями. Как этническое, так и клас-

совое самоопределение может бросить вызов государству, ибо верность (классу или этносу) может переступить национальные границы. Международный коммунизм, например, угрожает государству, акцентируя солидарность пролетариев всех стран, тогда как этнические группы могут угрожать ему борьбой за политической отделение. Некоторые кастовые группы в современной Индии первоначально представляли собой племена не индусского происхождения и в настоящий момент они не могут заимствовать это прошлое для изменения своего относительного статуса. Тем не менее, некоторые из этих групп реконструировали свою историю, чтобы в результате создать миф о высоком статусе в прошлом (*Rowe*, 1960; 1964). Поскольку кастовая категория представляет собой в значительной степени усвоенную часть индийской идентичности, освободиться от нее очень трудно. Следовательно, социально мобильная группа в Индии должна скорее принуждать других к признанию своего права на более высокий ранг, чем пытаться полностью вырваться из кастовой системы. Однако *хариянс* (бывшие «неприкасаемые») пытаются (правда, с сомнительным успехом) как раз это и осуществить, переходя из индуизма в буддизм[2]. Хотя в рамках индийской государственной политики предпринимаются шаги в направлении установления некастовых критериев социальной стратификации, каста все еще является мощным источником влияния на социальный статус. Так как в индийском обществе этничность не служит эффективным средством изменения относительного статуса, некоторые территориально-этнические группы (например, ассамцы) стремятся к политической автономии.

Соединенные Штаты представляют собой разнородное в классовом и этническом отношении общество с кастово-расовыми характеристиками. Чтобы разрешить конфликт, связанный с кастами (равно как и с социальной и идеологической несовместимостью), США пытаются устранить кастово-расовые категории за счет идеологии этнического плюрализма. В результате налицо ослабление идеи ассимиля-

---

[2] Буддизм зародился в Индии как революционная попытка преодолеть кастовость, затем отступил под напором ориентированного на касту индуизма, а сейчас снова используется для той же революционной задачи, которой не удалось достичь в прошлом. Индусы считают буддизм этнически чуждым. В Японии синтоисты выступают против буддизма, возмущаясь его универсалистскими элементами.

ции и акцентирование идеи религиозного, культурного и даже лингвистического разнообразия.

Чернокожее население Соединенных Штатов — бывшая каста рабов — заставляет общество белых принимать их как равных в состязании за социальный статус и экономические преимущества, то есть реализует модель социальной адаптации, уже разработанную миллионами европейских иммигрантов в США. Афроамериканцы также заново определяют себя в этнических терминах. Среди чернокожих, ввезенных некогда в качестве рабов, африканские этнические традиции сохранялись как скрытые от взора фрагменты. Однако в настоящее время их потомки вновь обращаются к своему африканскому наследию для создания собственных этнических традиций, отличных от традиций выходцев из стран Европы и Азии.

Чернокожие американцы ищут способы пересмотра всех критериев этничности. Регион своего происхождения в Африке, территориальный и экономический оплот в современном американском окружении, старинные народные и религиозные обряды, характерные черты стиля жизни, семейные отношения и художественные традиции — все исследуется на предмет поиска афро-американских особенностей. Как и во всех случаях, когда происхождение рассматривается в качестве источника социального смысла, недостаток исторических фактов восполняется мифологией. Предпринимается попытка заново создать свою идентичность на основе культурной преемственности, а не на основе упрощенного кастово-расового критерия, используемого для их угнетения. Изменяя дополнительные уничижительные оттенки значения, навязанные европейцами некоторым понятиям, чернокожие американцы утверждают, что «соул» (*soul* — душа) или «негритюд» (*negritude* — негритянское происхождение) унаследованы биологически и являются источником особых народных характеристик, предположительно общих для всех американцев, чьими предками были выходцы из Африки, и не встречающихся у европейцев или выходцев из Азии. <...>

Используя этническое самоопределение для изменения своего относительного статуса, чернокожие американцы следуют по типично американскому пути. Этнические отношения остаются потенциальным источником идентичности и участия в общественной жизни Америки и идут вразрез с

моделями, порожденными социально-классовыми позициями и занятиями разного уровня, которые экономически и социально стратифицируют общество[3]. Именно этот способ изменения относительного статуса работает на чернокожих американцев, которые сейчас проявляют инициативу, самоопределяясь посредством конфронтации и воинственности. Белые американцы различного этнического происхождения (особенно из рабочего класса) вынуждены либо сопротивляться, либо находить некоторые компромиссные переопределения, имеющие смысл и приемлемые для них, не допуская в то же время всех чернокожих к участию в общественной жизни группы. Отступая от открытых расистских позиций, некоторые городские группы американцев ищут защитные компромиссы или предпринимают контрнаступления на уровне этнических группировок. У евреев и итальянцев в Нью-Йорке, а также у поляков в Питтсбурге, Чикаго и Милуоки чувство принадлежности к этнической группе вновь обостряется. Рабочие из третьего поколения этнических иммигрантов восстанавливают свое чувство этничности, приглушенное попытками утвердиться в качестве «просто американцев».

Многое в американском конформном поведении и отношении к лояльности является отражением беспокойства представителей второго поколения этнических иммигрантов по поводу легитимности своих притязаний на то, чтобы быть «американцем», и многие представители этнических меньшинств совершают «переход», переезжая на окраины. Люди, перемещающиеся в благоприятное окружение на окраине, в значительной степени ориентированы на подчинение. В частности, пригороды, населенные представителями второго поколения американцев европейского происхождения, начинают обороняться, опасаясь коллективной потери социального статуса в случае переселения туда же семьи

---

[3] Эту модель двойственной социально-этнической классовой идентичности можно встретить и у других так называемых «американцев через дефис» (итальянцев, евреев, ирландцев, поляков, литовцев, армян, мексиканцев, китайцев, японцев), разбросанных по различным социально-профессиональным уровням в американском обществе и способных или не способных сохранить открытую преемственность со своей этнической группой как черту своей общественной жизни или часть своей самоидентичности. Натан Глазер и Дэниэл П. Мойнихен в работе «Что стоит за плавильным котлом» (*Glaser, Moynihen*, 1963) приводят многочисленные примеры живучести этничности несмотря на американскую идеологию ассимиляции.

чернокожих американцев. Они действительно опасаются, что их настоящее положение, достигнутое с таким трудом, может обесцениться при паническом массовом отъезде соседей, мыслящих так же. Представители этнических групп, продвигающиеся вверх по социальной лестнице, очень часто изменяют имена, чтобы стереть пятно неамериканского прошлого. Предпочитаются имена, созвучные англосаксонским или ирландским. В усечении и «англизации» своих имен особенно искусны евреи, поляки и другие выходцы из Восточной Европы.

У третьего поколения этнических иммигрантов, выросшего в этих пригородах, наблюдается следующий феномен. Обучаясь теперь в американских университетах, они ищут возможность возвратить чувство этнической идентичности, которое их родители не смогли им передать. В целом современная молодежь не реагирует на социальное доминирование *WASP**, как реагировал Ф.Скотт Фицджеральд, столкнувшийся в Принстоне с едва различимой дискриминацией со стороны одноклассников. Вхождение активистов осознающей себя группы расового меньшинства в американские университеты меняет практикуемую там систему «этнического перехода». Эти молодые люди — дети родителей, расставшихся со своим этническим багажом в погоне за повышением статуса, — глубоко чувствуют отсутствие выраженной эмоциональной удовлетворенности своей этнической принадлежностью.

Чернокожие американцы связывают перестройки своего статуса с этничностью, ориентированной на прошлое, а не на будущее (через универсалистскую религию или через определение себя как представителя эксплуатируемого класса). Чернокожий рабочий осознает, что «чувство кастовости» в значительной мере определяет непосредственно-эмоциональное отношение к нему со стороны других трудящихся, многие из которых хоть и белые, но тоже являются представителями той или иной этнической группы. Он признает, что ирландцы получают такую-то работу, поляки другую и все они также живут в особом окружении. Эта американская реальность более очевидна, чем предполагаемое

* *WASP — White Anglo-Saxon Protestant*, американец англосаксонского происхождения и протестантского вероисповедания, принадлежащий к привилегированному классу; истинный американец, американский аристократ. — *Примеч. переводчика.*

братство между рабочими, призванное устранить дискриминацию. Иногда руководители производства (представители среднего класса) ведут себя менее дискриминационно, чем рабочая сила (братья по классу). Подобную кастовую дискриминацию можно найти и в Японии: несмотря на «марксистскую воинственность», бывшие японские парии получили незначительную поддержку от большинства японских рабочих. По-видимому, пролетарское братство не перечеркивает кастового барьера (по крайней мере, на эмоциональном уровне) (*Totten, Wagatsuma*, 1967).

Следовательно, перемена, происходящая в социально неоднородной Америке, заключается в том, что принадлежность к социальной группе, имеющая первостепенное значение, становится более этнически ориентированной под влиянием стремления к ликвидации профессиональной дискриминации. Борьба с кастой как социальным институтом в Америке в значительной степени отлична от аналогичной борьбы в Индии. На базе нового этнического самоопределения, начатого чернокожими американцами, возникает общая социальная идентичность, которая внутренне и внешне преодолевает негативные социальные определения (ярлыки), покорно принимавшиеся многими людьми в прошлом.

Этничность и социальная мобильность индивида

В социально неоднородном, стратифицированном обществе у людей, обладающих подчиненным статусом, возникает намерение «переидентифицироваться», примкнув к группе, обладающей более высоким статусом. Одна из форм «притока идентичности» — подражание поведению членов высокостатусных групп.

Сложные культуры содержат в себе различные модели распространения культурных норм и обучения поведению, способствующему «подвижке вверх». Например, в старой Японии модель распространения статусного поведения включала в себя опыт ученичества: юноши и девушки несколько лет работали в домах людей, обладающих высоким статусом. Женщины с более низкими статусными позициями поступали в обучение в дома представителей высшего класса и заучивали модели соответствующего поведения.

Идентифицировавшись с этими моделями (по крайней мере, частично), они использовали их для оценки поведения представителей своего собственного социального класса. У людей с низким статусом такие оценки создавали внутреннюю напряженность и побуждали их приобретать черты, оцениваемые более высоко. На статусном подражании была построена модель распространения бойцовских или самурайских качеств среди населения Японии в целом, особенно после реставрации императорского правления в 1868 году, когда самураи как официальный класс были упразднены.

С развитием в Японии средств массовой коммуникации эти модели коренным образом изменились. Образцы высокостатусного поведения теперь задаются не конкретными людьми, а референтными структурами, стоящими вне культуры или нации. Воздействие современных средств массовой информации на культурную идентичность следует основательно изучить, чтобы выявить их влияние на оценочные модели, связанные с этническим поведением и другими формами социальной мобильности. Вагатсума предполагает, что бóльшая часть такого поведения обусловлена скорее изменением референтной группы, чем изменением национальной идентичности. Современная японская молодежь — это «японцы», даже несмотря на то, что они носят ультрасовременную одежду, слушают западную музыку или поют в стиле кантри.

В некоторых случаях, напротив, имеет место «романтизация» растворенных этнических меньшинств, то есть черты поведения могут быть заимствованы у более активных (менее ригидных) низкостатусных групп. Такое заимствование может символически освободить человека из группы с более высоким статусом от излишних структур, навязанных ему в процессе принятия на себя подобающей социальной роли внутри собственной группы. Следовательно, идентичность распространяется не только от высшего слоя к низшему, но и наоборот, через заимствования у другой этнической группы. Например, в Калифорнии некоторая воинственно настроенная часть молодежи, стремящаяся к «этнической» модели конфронтации при отсутствии семейных традиций, заимствует диалекты и риторические интонации непосредственно у представителей влиятельных афроамериканских групп, с которыми общается.

Что касается индивидуальной «продвижения вверх», то в некоторых обществах сохранение этничности характерно

для представителей низшего класса, не вовлеченных в процесс социальной мобильности и не имеющих других источников, из которых можно было бы почерпнуть основания для самоодобрения. Таким образом, этническое происхождение человека представляется важным в ряду других, открытых для него, источников статуса (профессиональные достижения, экономический успех).

Некоторые этнические меньшинства опасаются, что наиболее успешные соплеменники покинут группу или изменят «общему делу». Это опасение в определенной степени подтверждается, так как возможность взаимодействовать с представителями более высокого класса предоставляет эмоциональные и материальные «блага», которых не добьешься через близость с представителями группы, занимающей подчиненное положение и не имеющей доступа к таким «благам».

Кризис отчуждения

Чувство отчуждения, свойственное некоторым людям, успешно повышающим свой статус, может быть следствием разрыва с прошлым, утраты более глубокого чувства предназначения, хотя эта потеря может и не стать очевидной, пока у них не появится время осмыслить это. Ощущение крушения традиционных устоев в американском обществе, в порождении которого обычно винят социальную мобильность, часто может быть связано скорее с утратой этнического наследия, чем с простым перемещением из более высокого класса в более низкий. Именно это движение из этнической группы в сообщество с новыми нормами и порождает потерю смысла. Когда профессиональный успех перемещает человека в чуждую ему группу, чуждой для него часто является именно требуемая перемена в этническом поведении, а не характерная для нового статуса манера поведения как таковая.

Евреи представляют собой этническую группу, хорошо приспособившуюся к жизни в другой культуре и при этом сохранившую свою идентичность. Даже появившиеся в результате этого психологические проблемы в основном не мешают социальной адаптации. Многие евреи, добившиеся профессионального успеха, хорошо адаптировались к изменениям в социально-классовом статусе, не ощутив какой-

либо утраты своей этнической идентичности. На самом деле в еврейской культуре есть традиция смотреть на людей, добившихся успеха, как на героев. Во многих рассказах описывается, как еврею, достигшему успеха в чужом для него христианском мире, удавалось сохранить свою этничность и принести пользу всей общине, а не использовать свой успех по собственному эгоистическому разумению. Говоря о моделях исключения (*expulsion*) из группы, равно как и о моделях «перехода», следует заметить, что иные этнические группы (например, американцы мексиканского происхождения) не имеют традиции расценивать индивидуальный успех как приносящий выгоду этнической общности, поскольку их культура постоянно ассоциировалась с утратой социального статуса. Так как успех в бизнесе в Соединенных Штатах, как правило, требует капитуляции перед стандартами культуры белых, чернокожие американцы и мексиканцы часто с подозрением относятся к межэтническим связям успешных представителей своих групп.

Главный источник этнической идентичности обнаруживается в культурных традициях, связанных с переходными моментами жизненного цикла (достижение совершеннолетия, брак, развод, болезнь или смерть). Именно в ритуальном оформлении этих переходов человек находит эмоциональное символическое подкрепление этнических моделей. Эрик Эриксон хорошо обрисовал проблему преданности идентичности в современных сложных обществах (*Erikson*, 1968). Молодежи этнических меньшинств зрелость представляется особенно проблематичной вследствие возможных трудностей, связанных с «диффузией идентичности».

Ситуации и жизненный период, когда представители этнических меньшинств становятся «отчуждаемыми объектами», варьируются в зависимости от конкретной группы. Различные группы в отдельные периоды жизни могут сталкиваться с явными социальными проблемами. Однако этому могут предшествовать менее заметные внутренние психологические конфликты. Американцы японского происхождения могут не иметь видимых (с социальной точки зрения) трудностей в сохранении своей этнической идентичности при одновременной адаптации к обществу большинства посредством непрерывного образования, хотя платой за это сохранение иногда становятся невротические психологические модели. Тем не менее, социальные кризисы

могут не возникать до поры до времени (например, пока производственная необходимость не потребует от индивида инициативы такого типа, который не был усвоен им в рамках его собственной традиции).

С другой стороны, ребенок из семьи американцев мексиканского происхождения может переживать социальный кризис, подразумевающий потенциальное отчуждение, уже в школьном возрасте, разрываясь между конфликтующими друг с другом требованиями учебного заведения и группы сверстников. Он либо примет сторону сверстников, что может привести его в юности к «карьере социального девианта», либо станет соответствовать роли «хорошего ученика», что может привести к глубокому чувству социального отчуждения. В некоторых этнических группах напряжение, связанное со статусом меньшинства, выливается во внешнюю форму социальной патологии, тогда как в других группах такое напряжение приводит к внутренней психопатологии, незаметной для случайного наблюдателя (*De Vos*, 1966).

Модели «перехода»

Очевидно, что в большинстве обществ, где возможна вертикальная статусная мобильность, этнические меньшинства непрерывно лишаются своих членов, переходящих в политически, экономически или социально господствующие сегменты общества. Такая мобильность не только снабжает человека средствами разрешения своих социальных и психологических проблем, но также служит для поддержания стабильности в обществе. «Выпаривание» людей снижает потенциальную энергию движений социального протеста. Однако когда группа оказывается полностью блокированной внутри так или иначе мобильного общества, напряжение может накапливаться и доходить до критической точки, как это имело место у расовых меньшинств в Соединенных Штатах. В большинстве стратифицированных обществ социальный порядок поддерживается благодаря тому, что индивиду предоставлено достаточно возможностей для социальной мобильности, вне зависимости от того, является эта модель частью официальной идеологии или нет. Но невозможно судить об этой стороне общества только по его формальной структуре — необходимо искать скрытые, иногда даже криминальные средства, доступные людям, склон-

ным к изменению своего статуса и статуса своих семей. Некоторые этнические меньшинства в Соединенных Штатах, подобно корейцам и китайцам в Японии, имеют немало своих представителей как в организованной, так и в индивидуальной криминальной деятельности (*De Vos*, 1967).

Модели профессиональной мобильности в современных индустриальных государствах относительно схожи, несмотря на различающиеся представления о влиянии экономической потребности на «подвижку вверх» людей, обладающих особыми навыками в коммерческой, производственной и научной деятельности. Липсет и Бендикс (*Lipset, Bendix*, 1959) продемонстрировали сходство профессионально-экономической мобильности в Соединенных Штатах и европейских странах при значительных различиях идеологических установок. Тем не менее, их критерий социальной мобильности не вполне адекватен. Существуют заметные различия в моделях участия в общественной жизни (социальной партиципации — *social participation*) профессионально мобильных людей и членов их семей. Например, во Франции жена человека, делающего профессиональную карьеру, не вхожа в круг людей того же профессионального уровня, что и ее муж. Этого нельзя сказать о женах американцев, добивающихся профессионального успеха. Однако французские дети, посещающие надлежащие учебные заведения, часто могут претворить в жизнь профессиональный успех своих отцов, достигнув более высокого уровня социальной партиципации. Во Франции социальное происхождение по-прежнему важно и труднопреодолимо. Поэтому люди часто выдумывают себе происхождение и меняют имя. Но в классовых и кастовых обществах профессиональный рост не гарантирует изменения уровня социальной партиципации. «Дурное» происхождение неофициально подвергается санкциям, в особенности закрывая доступ к неформальному первичному участию в социальной жизни. Следовательно, в большинстве обществ существует некоторый стимул маскировать свое происхождение, если оно «социально позорит» человека. В среде руководящего класса Советского Союза социально невыгодно иметь буржуазное происхождение. Каждое стратифицированное общество тем или иным способом стимулирует «переход», то есть «смывание» родового клейма, не одобряемого обществом.

Термин «переход», используемый в литературе, посвященной расовым отношениям, обычно применяется лишь к

ситуациям, в которых человек полуафриканского происхождения больше не видит себя в социальной стратификации чернокожих и появляется в качестве белого, если его внешность позволяет ему это сделать. Благодаря маскировке происхождения, его «переход» в общество белых остается незамеченным, по крайней мере на уровне некоторых форм социального участия. Вагатсума и я (*De Vos, Wagatsuma*, 1967) изучали этот феномен в Японии, где представители бывшей касты париев в качестве одной из попыток осуществления индивидуального «продвижения вверх» прерывают контакты с семьей и друзьями, равными им по происхождению. В этом случае расовый аспект касается лишь тех членов касты, которые (как правило, хотя и ошибочно) считаются биологически отличными от остальных японцев. Изучая с психологической точки зрения этот феномен в Японии, мы увидели, что «переход» представляет собой общий культурно-психологический феномен, действующий равным образом и в социальной и в психологической сферах, вне зависимости от того, берется ли за основу социальный класс, этническое происхождение или расовая группа. В каждом случае человек сознательно изменяет внешность и поведение, придавая им социально приемлемые формы, чтобы быть признанным более желанной социальной группой.

Но «переход» — это не просто процедура, используемая для достижения непосредственного социального преимущества, он также имеет эмоционально-выразительное значение. Подразумевается совершение разнообразных внешних (поведенческих) и внутренних (психологических) маневров, которые в свою очередь могут привести к различного рода внутренним напряженным состояниям, связанным с выбором референтной группы, а также с выбором степени и модели частичного включения в себя чуждых элементов. Было бы интересно рассмотреть сходство и различия между такими «переходами» внутри собственного общества и изгнанническими (эмигрантскими) формами отчуждения. Например, формы отчуждения японских, китайских или индийских интеллигентов различаются в отношении того, как по мере принятия западных ценностей эти люди сохраняют целостную национальную идентичность. Кризисы «целостности», подразумевающие поиск «подлинного *Я*», сходны между собой, независимо от того, в каких условиях происходят «переход» или «отчуждение». Сталкиваясь с отчуж-

дением и испытывая чувство неудовлетворенности и слишком большое напряжение, связанное с сохранением новой идентичности, люди заново идентифицируют себя со своим этническим происхождением (*Там же*).

Поскольку «переход» обычно осуществляется через осознанную манипуляцию поведением, человеку требуется «фасад». Поскольку этот «фасад» не является его органичной частью, у человека возникает внутренняя двойственность, включающая уничижительное представление о себе. Собственное «*Я*» осмысливается как заклейменное родителями (*Goffman*, 1963), в результате чего появляются элементы ненависти к себе или к своим предкам. Тем не менее, это очевидное последствие психотерапевты часто трактуют противоположным образом: первоначальная модель ненависти рождается внутри семьи и в свою очередь приводит к противоречивости самоотношения. В этом случае человек может ухватиться за имеющуюся в его распоряжении модель классовых различий или этнического плюрализма и использовать «подвижку вверх» как средство преодоления психологического страдания.

В этом контексте я не буду обсуждать роль сознательных и бессознательных психологических механизмов первоначальной психосексуальной идентификации, лежащих в основе последующих процессов, формирующих общую социальную идентичность и ее центральный компонент — этничность. Я только укажу на феномен индивидуального перехода и его личную мотивацию как на тему, которой не следует пренебрегать при изучении социальной стратификации.

Достаточно сказать, что людям часто бывает необходимо избегать того, что воспринимается как негативная социальная идентичность. Большинство людей, совершающих «переход», в этом смысле настроены против группы, с которой их связывает общее происхождение. Человек использует «переход», чтобы избавиться от чувств и поступков, которые он осознает как нечто необходимое или неизбежное для его первичной социальной группы. Иногда он очень рано перенимает одежду, речь и физический облик, характерные для более высокого социального класса, с неприязнью рассматривая поведение своей собственной семьи. Он даже может опасаться, что сам неизбежно «заражен» теми чертами, которые ему не нравятся в других членах его группы. Такой человек ищет новые модели согласования и ассоциаций вне своей собственной группы.

Внешность — вот та сфера предпочтительных стереотипов, которая может подкрепить изменение. Человек, чья внешность не способствует «переходу», может рассматривать ее как несмываемое клеймо, поставленное ему его группой. Очевидные физические различия затрудняют «переход», но не всегда делают его невозможным, по крайней мере с субъективной точки зрения. Некоторые афроамериканцы становятся «индусами». Некоторые американцы мексиканского происхождения превращаются в «итальянцев».

Но в любом случае абсолютное расовое разграничение черных и белых — это лишь один (крайний) из способов, к которым прибегают общества, ориентированные на классы или касты, чтобы помешать людям продвигаться вверх по социальной лестнице.

Лондонец, употребивший по отношению к очкам слово «*glasses*» вместо «*spectacles*», окончательно разоблачает свое прошлое перед очевидцами, которые посредством едва заметной перемены в манере поведения могут дать ему понять, что догадались о его подлинном (простонародном) происхождении. Такая «отбраковка» причиняет страдания, пропорциональные силе потребности в признании.

Некоторые из наиболее острых известных нам инцидентов, относящихся к «переходу» японцев, находящихся вне касты, — это ситуации, в которых человек умышленно раскрывает свое «заклейменное» происхождение. Мы предполагаем, что тут дело в невыносимости бремени постоянной маскировки. Многие люди рано или поздно обнаруживают, что утратить свой «фасад» («зайти внутрь с холода») психологически легко. Некоторые предпочитают избегать двойственной идентичности. Вместо того, чтобы подвергать себя возможной социальной травме, они используют явный, безошибочный символ (эмблему) идентичности, сигнализирующий другим об их происхождении и постоянной этнической или классовой лояльности. Это напоминает то, что Эрвин Гоффман (*Goffman*, 1963) назвал бы «выставлением напоказ своего позорного клейма».

Уход и изгнание

Социальная мобильность («подвижка вверх») не обязательно подразумевает описанный нами «переход». Гораздо чаще имеет место последовательный уход от социальной

партиципации. Успешный с экономической точки зрения и статусно продвинутый человек может обнаружить, что он (и/или члены его семьи) больше не чувствует себя комфортно с теми, с кем знаком с детства. Новые переживания развивают социальное восприятие и потребности, выталкивающие его из прежней группы. Вероятно, социальное отчуждение в большинстве случаев взаимно. Идентичность может не измениться, но может измениться представление о приемлемом стиле жизни.

В некоторых случаях человек подвергается остракизму со стороны представителей его собственной социальной группы. Например, в среде американцев мексиканского или индейского происхождения экономическое преуспеяние или участие в какой-либо общественной деятельности вместе с белыми, обладающими доминирующим статусом, по определению означает что ты «предатель» или «перебежчик». Личное благосостояние, не разделенное с другими, — достаточное основание для изгнания из группы. Социальная группа, испытавшая «выпаривание», может быть особо чувствительной к первым признакам подражания чертам «внешней» группы в поведении кого-то из своих представителей. Члены группы могут быть заблаговременно защищены от заимствования другого языка или социальных обычаев через групповые санкции. Человека хорошо информируют об угрозе исключения, и он приобретает убежденность в том, что, перенимая поведение, например, «англичан», перестаешь пользоваться доверием.

Следовательно, сохранение этнической разобщенности достаточно сложное явление, так как вопрос о том, принадлежит ли человек к этническому меньшинству, решают люди, находящиеся вне группы, люди, составляющие группу и лично самоопределяющийся индивид. Самоопределение вторично, когда человек лишен возможности выбора групповой идентичности либо из-за того, что группа большинства активно препятствует его вхождению в ее ряды, либо из-за того, что его собственная группа не потерпит, если он выйдет за ее рамки (хочет он это сделать или нет). Тем не менее, почти во всех случаях социальная неопределенность позволяет некоторым индивидам совершить «переход».

Ребенок, рожденный от смешанного (межрасового) союза, почти всегда вынужден играть двойственную роль. Этот

сложный для обсуждения предмет не может быть глубоко раскрыт здесь. <…> В Бразилии лица негритянского происхождения со светлой кожей в известном смысле имеют альтернативу в виде «перехода», если они сильно желают этого, так как к самому феномену «перехода» здесь относятся довольно спокойно. В Соединенных Штатах «переход» является серьезной проблемой и для группы белых, которая придает большое значение сохранению своей чистоты и опасается «смешанной крови», и для группы чернокожих, которая стремится к введению санкций, направленных на сохранение преданности своих членов. Это особая точка напряжения в современном американском обществе, не только в отношении субъективного самовключения (как, например, в случае с афро-американцами), но также из-за того, что слово «чернокожий» стало символом этнической принадлежности (по контрасту со словом «негр», которое расценивается как маркер чрезмерного примирения с культурой и точкой зрения доминирующего белого населения). Таким образом, положение людей со светлой кожей, имеющих смешанных (черных и белых) предков, становится более сложным: вместе с активным ростом солидарности чернокожих американцев растет и страх перед изгнанием из группы.

В истории этнического выживания порог, отделяющий уход от изгнания, варьируется в зависимости от социальных условий. Иногда группы ощущают угрозу легкой ассимиляции и стремятся сохранить свою обособленность, усиливая санкции изнутри. В других случаях внешняя дискриминация группы затрудняет уход из нее. Внутригрупповые санкции, направленные на сохранение принадлежности к группе, иногда не очень заметны, но, тем не менее, сильны. Я не стану здесь пытаться рассматривать те санкции, с помощью которых доминирующее большинство удерживает обособленность этнической группы, но очень кратко затрону некоторые внутригрупповые санкции, направленные на самосохранение.

Санкционирование групповой принадлежности начинается очень рано и не может быть отделено от развития самоощущения. Сознательный процесс предполагается на более поздних стадиях формирования идентичности и следует за более ранними, автоматическими процессами. Личность, развивающаяся в человеческом существе, по природе своей социальна — связана с первоначальным сообществом. Опыт

проживания в семье развивает чувство собственной личности, но опыт общения со сверстниками в детстве также важен. В некоторых обществах группы сверстников (как основное связующее звено социальной идентичности) имеют гораздо большее значение, чем семья. Группа ровесников, конечно, является наиболее жестким социализатором, требующим постоянных знаков верности от тех, кто участвует в ее жизни. Несмотря на свой временный характер, группы, образованные в детстве, способствуют установлению стандартов (касающихся языка и даже способа мышления), которые в отдельных случаях могут идти вразрез с родительскими моделями.

В ситуациях аккультурации (наподобие тех, что сложились в Нью-Йорке или Чикаго в начале XX века) первичные социальные идентичности в большей степени отражали (особенно в отношении языка) влияние группы сверстников, а не семьи. Родившиеся в Америке представители этнических меньшинств считали себя «американцами» в лингвистическом смысле (отказываясь говорить на языке своих родителей), а также в области установок (отвергая многие родительские ценности). Вместо этого они перенимали ценности, предоставляемые средствами массовой информации и школой, равно как и преобладающей группой американских ровесников. «Подвижка вверх» была частью позитивно санкционированной американской идентичности. Эти дети без проблем приняли характеристики тех, кого сейчас оценивают гораздо менее однозначно, — белых англосаксонских протестантов, прибывших (как было известно каждому ребенку в Нью-Йорке) на «Майском цветке».

Почему американское образование достигло таких успехов в преодолении лингвистического плюрализма, тогда как другие страны сталкиваются со значительными сложностями в изменении языка, на котором говорят этнические меньшинства? Это можно объяснить влиянием группы сверстников в школе. Поскольку школа была местом встречи ровесников из различных лингвистических групп, английский язык стал языком общения в Соединенных Штатах начала 1900 годов. Дети иммигрантов из Европы не могли предпочитать родной язык, отделявший их от других детей в школе. Иными словами, группы сверстников вообще были «проамерикански» ориентированы. Самоощущение сыновей и дочерей иммигрантов, развившееся в результате такого

опыта, скорее становилось «американским» в новой обстановке, чем просто оставалось итальянским, еврейским или ирландским. Обязанность «быть американцем» была чрезвычайно важна для иммигрантских детей, родившихся в Америке на пороге XX века.

Хотя культурное содержание их наследия исчезло, у многих представителей третьего поколения молодежи развилось сильное стремление к преемственности со своим прошлым. Вспомним недавний позитивный отклик на создание Лиги защиты итальянцев в Нью-Йорке. Дело в том, что «быть американцем итальянского происхождения» практически не означает «иметь связь с итальянским языком или большинством черт итальянской культуры». Скорее всего речь идет о чувстве преемственности с прошлым, о преданности группе и о сходстве эмоциональных переживаний в домашней обстановке, что заставляет человека судить о себе с точки зрения принадлежности к этнической группе.

При сравнении с переживаниями представителей разных волн европейской иммиграции в США, сегодня обнаруживаются более значительные сложности в получении образования детьми индейцев, чернокожих американцев или американцев мексиканского и пуэрто-риканского происхождения. По крайней мере очевидно, что этим детям, которые должны послушно изучать нормы большинства, необходимо преодолеть влияние групп ровесников — представителей этнических меньшинств, направленное против этих норм. Угроза изгнания из этнической группы ровесников — это мощная сила, противостоящая образовательным процессам, происходящим в школах. Есть неофициальные свидетельства о том, что европейские школы (например, в Швейцарии) начинают сталкиваться с такими же трудностями в обучении этнических меньшинств, включая детей рабочих-иммигрантов.

Плохие отметки в аттестатах у детей этнических меньшинств отчасти могут быть результатом негативного имиджа, который сложился у учителей (представителей группы большинства) о своих питомцах, отличных от них самих этнически или социально. К причинам подобных трудностей можно отнести раннее усвоение негативного представления о себе, а также влияние группы сверстников, наказывающей за готовность пойти на уступки требованиям школы. Таким образом, для некоторых меньшинств школа,

ориентированная на большинство, не может предоставить средства для профессионального роста. Статус группы как целого имеет тенденцию оставаться пониженным, не предлагая каких-либо вариантов классовых позиций или социально-профессиональных моделей, с помощью которых представители группы могут установить и сохранить чувство общности. И, напротив, некоторые детские группы (например, у евреев и японцев) строго наказывают тех, кто плохо успевает в школе. Конформистские установки сверстников усиливают потребность этих детей в получении образования (*De Vos, Wagatsuma*, 1967).

Я не в состоянии обсудить здесь все аспекты этой темы, но скажу, что (по крайней мере, с точки зрения социальной структуры) санкции, налагаемые довольно рано и направленные на сохранение этнической целостности, могут стать для некоторых этнических групп причиной трудностей в изменении статуса посредством получения официального образования. Это обусловлено отчасти внутригрупповым самосохранением, отчасти внешней социальной дискриминацией. В некоторых группах (например, у евреев и японцев) имеются существенные внутренние средства продвигать в направлении профессионального роста тех, кто еще отождествляет себя со своей группой, тогда как в других группах (например, у американских индейцев) групповая идентичность имеет тенденцию препятствовать профессиональной мобильности.

Адаптация к статусу меньшинства

Утверждение о том, что этнические меньшинства, имеющие низкий статус, или какая-либо каста предпочитают отведенные им позиции, крайне сомнительно. Тем не менее, представители господствующей группы, полагающие, что их подчиненные счастливы и довольны своей судьбой, часто распространяют такие мифы о взаимном доверии. Любой интенсивный контакт с подчиненной группой легко рассеивает подобные представления. Однако исследователи в области социальных наук должны объяснять как социальную и психологическую адаптированность, встречающуюся в довольно стабильных системах, так и случающиеся вспышки конфликтности. Нельзя согласиться с утверждением, что внешне адаптированное поведение людей, имеющих подчи-

ненный статус, отражает их подлинную социальную идентичность, но нельзя также принять и обратное утверждение Гоббса, что стратифицированная система, включающая в себя этнические меньшинства, часто остается стабильной просто благодаря страху перед применением силы. У тех, кого на какой-то момент времени принудили к адаптированному поведению, можно обнаружить некоторые формы психологической интернализации.

Внутренняя (психологическая) адаптированность, включающая принятие (*internalization*) закрепленного за этническим меньшинством более низкого статуса, может быть разной в зависимости от конкретных людей или групп. Рассмотрим различия между двумя формами адаптации к низкому статусу. С одной стороны мы видим ослабление установок в отношении себя, демонстрируемое многими представителями этнических меньшинств, с другой — способность отсрочить достижение более высокого статуса, что выступает как имеющаяся в распоряжении культуры психологическая тактика, которая не вредит самооценке, одновременно предоставляя средство адаптации к подчиненному статусу.

Приобретая самосознание, говорил Джордж Герберт Мид, человек «принимает типичного другого» (*Mead*, 1934). Обращаясь к формированию идентичности с точки зрения этой теории, можно получить трудноуловимое, но важное по значимости психологическое различие между видами социального усвоения, которые демонстрируют люди с низким статусом, принадлежащие и не принадлежащие к этническим меньшинствам. В стратифицированном обществе люди с низким статусом не могут сопротивляться усвоению определенных негативных представлений о себе под воздействием преобладающих в обществе мнений о профессионально и социально низком положении их группы. Однако если бы человек сохранял ориентацию на оценку, возникающую в его этнической группе, ему было бы легче избежать усвоения установок в отношении себя, навязываемых ему посторонним окружением. Тем не менее, этническая идентичность сама по себе не гарантирует избегания негативной самоидентичности, если дискриминационные социальные установки продолжают усиливаться. Рассматривая этнические сообщества индивидуально, можно выяснить, как они защищают или наносят ущерб самооценке своих представителей.

Приведу краткую иллюстрацию. Большинство населения западного побережья воспринимает второе поколение американцев японского происхождения с точки зрения следующего стереотипа: они стали бы идеальными слугами, садовниками и т.п., если бы следовали примеру своих родителей. В Калифорнии, где наблюдалась самая сильная социальная дискриминация, даже были попытки использовать как юридические, так и социальные средства для ограничения открытых японцам профессиональных ролей. Подобное давление со стороны общества не мешало первому поколению японцев, родившемуся в США, достичь тех образовательных и профессиональных целей, которые определялись скорее их собственными семьями и общинами, чем окружающим обществом (*Caudill, De Vos*, 1972). Период адаптации низкостатусных групп к социальной дискриминации в Соединенных Штатах был относительно кратким. Но еще более важно то, что японцы, иммигрировавшие в США, принесли с собой чувство собственного достоинства, а также культурные установки, полезные для преодоления сильного расизма в американском обществе.

Примерно 85% японских иммигрантов прибыли из сельских районов, но не были ни крепостными, ни батраками. В Японии крестьяне представляли собой уважаемый класс, занимавший положение чуть ниже самураев и выше торговцев и ремесленников. Несмотря на то, что японским общинам в Соединенных Штатах был предоставлен очень низкий статус, члены этих общин в оценке себя не исходили из американских установок по отношению к ним как к крестьянам, или рабочим-иммигрантам, или «желтым» американцам. Более того, они принесли с собой ориентацию на будущее, готовность отсрочить удовлетворение своих желаний и терпеливо переносить неблагоприятную обстановку, ученическое положение, чтобы в процессе соревнования приобрести новый статус (в традиционном японском обществе человеку предписывалось длительное ученичество и постоянная уступчивость наставнику для достижения статуса) (Socialization for Achievement..., 1973). Преодолевая разногласия с американской системой дискриминации, японцы также избегали прямой конфронтации и прибегали к ней лишь в крайнем случае. Тогда правящая власть старалась быть патерналистской (как юридически, так и социально), но в то же время и достойной доверия: она предоставляла возможность рассматри-

вать себя скорее как заинтересованную в благосостоянии народа, чем как ненавистную или угрожающую эксплуатацией. Японская уступчивость была вознаграждена.

Эти и другие связанные между собой культурные особенности японцев помогают объяснить относительное отсутствие конфронтации и конфликта с ними как в Соединенных Штатах (где их заключали в охраняемые лагеря), так и в Японии на протяжении нескольких лет послевоенной оккупации.

Традиционный японец не воспринимает свою подчиненную позицию во время обучения как социальное или личное унижение. Его чувство целостности не разрушается неблагоприятной обстановкой. Первые японские иммигранты («иссеи») передали своим детям («нисеи») уважение к власти и мысль, что они должны стать преданными гражданами. Это не противоречило японской концепции лояльности организациям, членом которых человек однажды стал (*Nakane*, 1971). Детей учили подчиняться предписаниям, налагаемым на них школой. Неподобающее поведение нанесло бы ущерб и было бы позором для родителей и «японцев». Быть японцем — это предмет гордости, глубоко ощущаемой иммигрантом, с каким бы отношением извне он ни столкнулся. Следовательно, «иссеи» передали своим детям («нисеи») адаптивную, но ориентированную на будущее концепцию успеха. Эта модель менее понятна третьему поколению японской молодежи («сансеи»), нетерпимо относящемуся к «благодушию и конформности», с которыми их родители встретили социальную дискриминацию.

Хорошей иллюстрацией косвенных (не конфронтационных) методов, используемых лидерами японской общины в отношении расистских установок белых американцев, является инцидент, имевший место в Чикаго в 1949 году. Известный комментатор новостей Дрю Пирсон узнал, что администрация чикагских кладбищ отказывается хоронить японцев, даже если они христиане. Ему захотелось привлечь внимание общественности к этому акту социальной дискриминации, но представители японской общины попросили его воздержаться от этого, заявив, что не хотят «грязной огласки» и найдут косвенные средства разрешения этой проблемы.

Нашей исследовательской команде, столкнувшейся с серьезной проблемой дислокации японских семей в Кали-

формнии, не удалось даже в минимальной степени использовать общественные благотворительные организации. Японцы решали свои социальные проблемы внутри своей общины. Тот факт, что японцы успешно учились в американских школах, свидетельствует об адаптированности группы в отношении ожидаемого. Родители были способными «усилителями» строго санкционированных ценностей в отношении образования, в то время как сама община строго санкционировала конформистское поведение в школах. У группы сверстников-японцев не оставалось другого выбора, кроме как хорошо учиться. И напротив, давление со стороны родителей, направленное на изучение японского языка в специальных японских школах, было совершенно безуспешно. Давление со стороны группы сверстников осуществлялось в другом направлении — в направлении американской идентичности. Литературный японский язык не изучался. Реакция японских детей, проявившаяся в отказе изучать родной язык, ничем не отличалась от реакции детей европейских иммигрантов, отказавшихся учить родной итальянский или польский.

С этнической адаптацией японцев разительно контрастирует адаптация мексиканцев. Так как Мексика прямо граничит с Соединенными Штатами, непрерывная иммиграция поддерживает постоянство мексиканской этничности, включая язык, что не характерно для тех, кто приезжает из Европы. Тем не менее, этническое меньшинство выходцев из Мексики, в противоположность японцам, демонстрирует относительное отсутствие способности к сплочению как внутри общины, так и в семейной жизни. В то время как молодые американцы мексиканского происхождения стремятся к позитивной этнической идентичности, имеющиеся в их распоряжении традиции подчас оказываются конфликтными и не способствуют экономическому и профессиональному продвижению.

Мексиканские традиции сложны, но в общем среди испаноговорящих американцев мы сталкиваемся с сильным неравенством в статусе и чувством взаимного отчуждения. Расширение американской территории за счет Мексики включило в состав США этнические меньшинства с разнообразными внутренними классовыми и статусными конфликтами, что отразилось и на более поздних иммигрантах. Внутренние классовые, расовые и этнические подразделе-

ния достойны внимания: тот, кто идентифицирует себя с испанским происхождением, свысока смотрит на индейцев и их культуру. Другие понимают мексиканскую этничность как принадлежность к «*la raza*» — особой смеси европейцев и индейцев. Имеет место сильная эксплуатация пеонов, угнетенных крестьян, известных лишь как группа, для которой характерны две крайности — нищета и богатство. Правительственная власть на протяжении всей своей истории вызывала подозрения. Мексиканец весьма подозрительно относится к власти и постоянно находится в защитной позиции, боясь, что его «схватят», то есть посадят в тюрьму (*Paz*, 1961). Даже внутри своей собственной общины он должен защищаться от легко вспыхивающей зависти соседей. Социальная и личная подозрительность — часть общественной жизни. По традиции мексиканец считает, что человек, достигший экономического успеха, непременно и неизбежно обобрал других. Кстати, существует широко распространенное верование в то, что Джордж Фостер назвал «ограниченным добром» (*Foster*, 1967).

Внутри мексиканской семьи очень распространено недоверие между супругами. В некоторых семьях с низким социальным статусом мать ожидает от ребенка, что он примет ее сторону против отца, которого характеризует как пьяницу, неверного и финансово безответственного человека (*Lewis*, 1959). Мать изображает себя как персону, сплачивающую семью ради своих детей и не находящую взаимопонимания с мужем. Это контрастирует с семьей японцев, где сплоченность основана на модели взаимной поддержки, которую каждый родитель передает потомкам. Разногласия внутри мексиканской семьи затрудняют возможность «сделать детям прививку» против дискриминационной практики и установок преобладающей группы. Мексиканская молодежь во многих случаях испытывает отчуждение не только от общества большинства, но и от собственных родителей, что искажает их личностное развитие. Обнаруживается, что они действуют неадекватно как в школе, так и на работе. Убежищем от напряженных отношений в семье становится группа мальчиков-подростков, ориентированная против авторитета и дисциплины, склонная к правонарушениям и остающаяся главной референтной группой вплоть до самой свадьбы, что в свою очередь ведет к несчастливой модели брака.

Итак, я подчеркнул негативные аспекты мексиканской этничности, которая, по моему мнению, контрастирует с характерными чертами японской общинной и семейной жизни. Я должен заявить, что многочисленные различия в реакциях со стороны личности и общины мексиканцев и японцев как на социальную дискриминацию, так и на профессиональные возможности, в значительной степени зависят от этнической идентичности, равно как и от разницы в социализации, ожидаемом ролевом поведении и воздействии со стороны референтной группы. Эти отличия наиболее наглядно представлены в соответствующих моделях поведения в школе и различных видах правонарушений.

Снятие эффектов социальной дискриминации в случае с американцами мексиканского происхождения зависит не только от изменений в социальных установках и действиях большинства, но и от усиления позитивной объединяющей функции семьи и общины. Как мы видим, этническое происхождение мексиканцев не является для них подспорьем в сохранении позитивной самоидентичности в противовес установкам англо-американского большинства. Движение чикано — попытка развить общинную гордость и сплоченность в целях придания мексиканской идентичности более позитивного значения — в настоящий момент не приносит такого успеха, как этническая ориентация, имеющая место в афро-американской общине.

Многие из американцев африканского происхождения страдают от личностного истощения, вызванного расизмом. Весьма широко распространено то, что Кардинер и Овси (*Kardiner, Ovesey*, 1962) назвали «клеймом угнетения»: это и склонность к наркотикам, и хрупкие и неудовлетворительные гетеросексуальные отношения, и правонарушения и преступления, и госпитализация в связи с душевными расстройствами. Случаи, о которых упоминали Кардинер и Овси, а также Малькольм Экс (см. *Haley*, 1966), изобилуют психологическими проблемами, связанными с усвоением негативного представления о себе. Некоторым афро-американским семьям трудно обеспечить достаточную психологическую и экономическую безопасность для своего молодого поколения. Ко всему прочему расовое угнетение проникло внутрь основных отношений между родителями и детьми до такой степени, что негативное представление о себе передается от родителей детям еще даже до того, как они вступают в прямой контакт с обществом белых.

К сожалению тех, кто стремится уменьшить эффекты дискриминации путем изменения законов и социальных установок, личное ощущение неудачи у афро-американцев не связано только лишь с силой внешней дискриминации, оно связано с усвоением характерных черт, ослабляющих интеллектуальную деятельность и желание добиться успеха. Малькольм Экс с большой прямотой и искренностью говорит о «самодеградации» своего поколения — поколения чернокожих американцев, усвоивших концепцию физической красоты, приукрашивающую белых и унижающую черных. Очень часто сама чернокожая мать так «занижает» своего ребенка, что вызывает у него ненависть к самому себе и самонеприятие. В книге «Японская незримая раса» (*De Vos, Wagatsuma*, 1967) Вагатсума и я описываем схожие процессы, затрагивающие бессознательное негативное представление о себе, способствующее ослаблению бывших японских париев (*«eta»*) и приводящее их к относительному поражению в современном японском обществе с характерным для него экономическим соперничеством. Эти внутренние процессы никогда нельзя отделить от внешних форм дискриминации, которая углубляет и усиливает внутренние трудности представителей третируемых групп.

Заключение

В представленном выше тексте я утверждал, что понятие «этничность» так же важно для социальной теории, как и понятие «класс», а также то, что для понимания социального поведения необходим культурно-психологический подход к исследованию принадлежности к социальной группе. Еще я утверждал, что для понимания общественных изменений подход, уделяющий внимание конфликтным ситуациям, более продуктивен, чем подход, основанный лишь на анализе формальной структуры общества. Изменения — это реальность человеческой истории. Стабильность и порядок присущи лишь социальному моделированию, но человеческие коллективы редко существуют в стабильном окружении и в полной изоляции друг от друга. Я понимаю, что только прикоснулся к целому ряду моментов, связанных с этими общими утверждениями.

История общественной жизни в рамках определенной культуры представляет собой непрерывное ритмичное чере-

дование межгруппового конфликта и адаптации, как внешней, так и внутренней. Стратификация допускает некоторые формы адаптации. Всякая власть постоянно стремится к более прочной лояльности со стороны подчиненных. Некоторые теоретики, придающие особое значение вопросам конфликта и насилия в политике, забывают, однако, учесть те силы, которые объединяют людей в группы, в дальнейшем вступающие в борьбу за власть. Нас не устраивают рассуждения Гоббса о государстве, когда он рассматривает насилие как единственный способ сохранения человеческих объединений. Его социологическая теория, неудовлетворительная с точки зрения психологии, не рассматривает коллективное принуждение, усваиваемое человеком, как ту силу, которая объединяет группы (будь то этнические меньшинства или национальные государства) и дает им возможность противостоять внутренним или внешним кризисам.

Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни» рассматривал человека как социальное животное, которое добивается реального и идеального самоощущения отчасти из чувства принадлежности к группе. В примитивном (не дифференцированном в профессиональном отношении) обществе наблюдается незначительное напряжение между чувством социальной идентичности с политической общностью (первоначальной формой гражданства) и «церковью» — священным образом первоначальной народной этничности. Политические и духовные общности представляют одно целое. Внутри такой общности сравнительно не дифференцированная система дает слабую основу для отклоняющихся представлений о принадлежности к группе. Следовательно, лишь в более сложных социальных объединениях (с множеством профессиональных подразделений и групп) сохраняются ощущение различного происхождения и напряжение, что в конечном счете и создает чувство общности. Но, в зависимости от капризов истории, не все общества создают постоянное напряжение, являющееся результатом политического объединения. Есть исторические примеры исчезновения этнических групп в силу объединения или растворения.

Более простые общности обычно предоставляют нам гораздо меньше свидетельств какой-либо формы кризиса идентичности в процессе социального созревания. Широко распространенное сегодня «экзистенциальное исследование сущности» наводит на мысль о наличии конфликтующих альтерна-

тив. Современные концептуальные системы пытаются связать культурные традиции прошлого с идеологическими альтернативами будущего направления развития общества и с вопросами о степени лояльности по отношению к различным социальным объединениям в этой системе. Тот, кто видит в индивидуализме высшую цель, иногда ошибочно предполагает, что индивидуализация (автономия) означает отсутствие лояльности к другим группам. Им не удается обнаружить, что современный человек также стремится принадлежать к «многозначительным и окончательным объединениям» и через эту принадлежность ищет смысл выживания.

Проблемы выбора профессии или идентичности существуют лишь в гибких обществах с высокой внутренней социальной мобильностью. В жестко стратифицированных обществах занятие человека, как правило, предопределено и чувство принадлежности к основной профессиональной группе прививается с детства. Но даже эта ситуация не полностью свободна от конфликта, так как государство может оказать давление в направлении строгого соблюдения религиозных или политических установлений, что приведет к конфликтам в лояльности.

Человеческая история, с этой точки зрения, демонстрирует многочисленные комбинации напряженности, борьбы и адаптации, связанные с конфликтом между лояльностью к этническому прошлому, к нынешнему статусу или к идеализированным концепциям будущего общества.

Литература

Berreman G. Structure and Function of Caste Systems // Japan's Invisible Race: Caste and Culture in Personality. Berkeley, 1967 *a*.

Berreman G. Concomitants of Caste Organization // Japan's Invisible Race: Caste and Culture in Personality. Berkeley, 1967 *b*.

Caudill W., De Vos G. Achievement, Culture and Personality, the Case of the Japanese Americans // Socialization for Achievement: The Cultural Psychology of the Japanese. Berkeley, 1972.

De Vos G.A. Transcultural Diagnosis of Mental Health by Means of Psychological Tests // Ciba Foundation Symposium on Transcultural Psychiatry. London, 1965.

De Vos G.A. Conflict, Dominance and Exploitation in Human Systems of Social Segregation: Some Theoretical Perspectives from

the Study of Personality and Culture // Conflicts in Society. London, 1966.

De Vos G.A., Mizushima K. The Organization and Social Functions of Japanese Gangs // Aspects of Social Change in Modern Japan. Princeton, 1967.

De Vos G.A., Wagatsuma H. Japan's Invisible Race: Caste and Culture in Personality. Berkeley, 1967.

Erikson E.H. Identity, Youth and Crisis. New York, 1968.

Foster G. Peasant Society and the Limited Good // American Anthropologist. 1967.

Glaser N., Moynihen D.P. Beyond the Melting Pot. Cambridge (Mass.), 1963.

Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Prentice Hall, 1963.

Hagen E.E. On the Theory of Social Change. Illionois, 1962.

Haley A. The Autobiography of Malcolm X. New York, 1966.

Kardiner A., Ovesey L. The Mark of Oppression. New York, 1962.

Lanternari V. The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults. New York, 1963.

Lewis O. Five Families. New York, 1959.

Lipset S.M., Bendix R. Social Mobility in Industrial Society. Berkeley, 1959.

Mead G.H. The I and Me// Mind, Self and Society. Chicago, 1934.

Nakane Ch. Japanese Society. London, 1971.

Paz O. The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico. New York, 1961.

Rowe W.L. Social and Economic Mobility in a Low-Caste North India Community: Ph. D. dissertation. Cornell University, 1960.

Rowe W.L. Myth as Social Charter: The Assignment of Status in Hindu Caste Origin Stories // Paper presented before the 63rd Annual Meeting of the American Anthropological Association. Detroit, November 20, 1964.

Schwartz T. Cargo Cult: A Melanesian Type Response to Culture Contact // Adjustment and Adaptation in Personality and Culture.

Socialization for Achievement: The Cultural Psychology of the Japanese. Berkeley, 1973.

Totten G., Wagatsuma H. Emancipation: Growth and Transformation of a Political Movement // Japan's Invisible Race: Caste and Culture in Personality. Berkeley, 1967.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ РАВНОВЕСИЕ В ПОЛЯРНОЙ МОДЕЛИ «*SELF*»: ПРИМЕР ЯПОНИИ*[1]

Н. Розенбергер

Представления о полярности эгоцентризма и социоцентризма вызвали в антропологической литературе дискуссию по поводу содержания понятия «*Self*» в различных типах общества. Мне хотелось бы предложить альтернативную идею о том, что в некоторых обществах «*Self*» базируется на диалектической взаимосвязи эгоцентризма и социоцентризма. К примеру, в Японии «*Self*» существует между сторонами оппозиций — внешней и внутренней, спонтанностью и дисциплиной — и в зрелости достигает в идеале синтеза (или равновесия) этих оппозиций.

Представления о природе «*Self*» чрезвычайно разнообразны. США, особенно Калифорния, представляют полюс индивидуализации, смысл которой в получении моральных или поведенческих доказательств независимости от какой-

---

* *Rosenberger Nancy R.*Dialectic Balance in the Polar Model of Self, the Japan Case — Reprinted by permission of the American Antropological Association from «Ethos», 1989. March, № 1. Not for further reproduction. Перепечатка запрещена.

[1] Автор выражает благодарность Фонду Меллона и Университету Эмори, оказывавшим мне поддержку при написании этой статьи, а также Фонду Фулбрайта—Хэйес за поддержку в период сбора данных, которые легли в основу этой статьи.

либо социальной группы («Я мыслю, — следовательно, я существую») (*Dumont,* 1970).

На этом «полюсе эгоцентризма» «*Self*» базируется на данном обществом «индивидуальном разрешении», установленном для каждого его «личностного пространства», определяемого персональным успехом и благосостоянием (*Goffman*, 1971; *Shweder*, *Bourne*, 1984). Индивид обладает значимостью изначально, благодаря некоему «коду», присущему ему лично или его семье, или добивается значимости своим поведением (например, высоким уровнем исполнения своих служебных обязанностей), но никогда благодаря объединению того и другого в одну систему значимости (*Silverman*, *Barnett*, 1979).

Индия, по мнению Дюмона, представляет «группоцентрический полюс», где значимость «*Self*» коренится в чистоте касты в прошлом и будущем («Я принадлежу, — следовательно, я существую»). Эта модель «естественного социоцентризма» базируется на том, что отделение индивида от группы немыслимо, ибо статус личности и группы — неразделимы (*Shweder*, *Bourne*, 1984). В обществе, основанном на социальном единстве, значимость личности (внутреннее достоинство) и поведение (исполнение) изоморфны благодаря членству и деятельности в одной группе (*Silverman*, *Barnett*, 1979).

Современный взгляд на развитие и формирование «*Self*» предполагает, что даже автономная личность на Западе развивается благодаря социальным отношениям и формируется ими как в прошлом, так и в настоящем (*Bellah*, *Madsen*, *Sullivan* et al., 1985. P. 80; *Chodorow*, 1986). Гофман (*Goffman*, 1959) считает, что «*Self*» имеет много граней и существует лишь в наборах социальных презентаций. Несмотря на эти взгляды и общее признание необходимости значимых Других, общее мнение Запада сводится к тому, что «*Self*» — индивидуальный конструкт, то есть основан на индивидуальной целостности, стоящей в оппозиции к Другому или к группе (*Bellah*, *Madsen*, *Sullivan* et al., 1985. P. 65).

Такая модель неудобна тем, что определяет проблему «*Self*» через противопоставление групповой и идивидуальной ориентаций. Однако я использую эту общую модель в своем анализе для определения некоторых черт японской культуры, соотносимых в более широком контексте с полюсами эгоцентризма и социоцентризма. Эгоцентризм в Япо-

нии отличается от американского эгоцентризма (см. *Moeran*, 1986), отличается он также и от эгоцентризма в Индии (см. *Nacane*, 1970). Как бы то ни было, размещение Японии как целого где-то между эгоцентризмом и социоцентризмом мало что проясняет; японская культура имеет ряд характеристик, порождающих альтернативы внутри японского общества.

Можно предположить, что между полюсами модели «*Self*» возможно диалектическое перемещение и, более того, я считаю, что возможно существование определенных этнокультурных моделей «*Self*». Хотя самоощущение личности в Японии часто совпадает с моделью естественного социоцентризма, в которой «*Self*» определяется через группу, задача, стоящая перед японским «*Self*», выходит за пределы этих жестких моделей. «*Self*» в Японии определяется через принадлежность к обоим полюсам — как эгоцентрическому, так и социоцентрическому — несмотря на то, что наличие противопоставлений является культурной спецификой Японии.

«*Self*» («*jibun*»), согласно культурному императиву, проявляется в четырех репрезентативных моделях самовыражения в японской жизни: групповая продуктивность, личное достижение, гармония или любовь, и чистая импульсивность или удовольствие. Движение энергии «*ki*» (основной жизненной энергии личности) между оппозициями внешнее—внутреннее и спонтанность—дисциплина позволяет этим моделям осуществиться. Не подлежит сомнению существование данных дихотомий в пространстве, времени и в социальных группах, как не подлежит сомнению и возможность выбора приоритетных способов самовыражения.

Наконец, синтез противоречий — это цель, достигаемая благодаря гармоничному использованию различных способов самовыражения или посредством подъема на более высокую ступень понимания жизни, где данное противоречие бессмысленно.

Японское социальное «*Self*»

Мой анализ строится на идеях исследователей, изучавших как социальное, так и индивидуальное «*Self*» в Японии. Антропологи, работающие в Японии, обычно характе-

ризуют обретение значимого «*Self*» через принадлежность к группе; рассуждения о «*Self*» вне группы в сильной степени навеяны западным пониманием индивидуальности. Цель моего подхода — придать японскому «*Self*», описываемому через принадлежность к двум противоположным полюсам, черты единого целого, объединяющего в себе противоположные категории.

Не вызывает удивления, что под влиянием общения с японскими военнопленными во время второй мировой войны, Рут Бенедикт в книге «Хризантема и меч» выдвигает для объяснения необычайной лояльности и повиновения «врагу» идею обязанностей перед группой. Главным для ее понимания личности послужили слова японца: «Если нет общества, человек не должен сохранять самоуважение» (*Benedict*, 1954. P. 222). Это выражение привело Бенедикт к выводу, что японцы нуждаются лишь во внешней санкции на самоуважение; это, в свою очередь, было интерпретировано как отсутствие у японцев морального ядра личности, как то, что внутреннее бытие личности японца целиком зависит от Других. Японский термин, используемый Бенедикт для обозначения самоуважения, дословно значит «весомое *Self*» («*jicho*») — взваливание на личность груза ответственности, что вынуждает ее быть осмотрительной. Подразумевается, что также существует некое «легкое *Self*» без социальных обязательств. Если верить Бенедикт, она выявила «сферу удовольствия» в «легком *Self*», но определила это как аморальное, а иногда безнравственное самовознаграждение. Бенедикт чувствовала существование напряжения (противоречия) между сферами долга и удовольствия, но не решилась выйти за пределы этого противоречия, что позволило бы увидеть важность обеих сторон японской жизни и необходимость переключения между этими сферами.

Некоторые исследователи считают, что у японцев слабое «эго», порождающее иррациональную, зависимую, недальновидную, ненаходчивую личность, склонную к внутренней суицидальной агрессии в случае неудачи (*Iga*, 1986), или личность, которая не может «...развить сильный характер, инициативность, мотивацию» (*Woronoff*, 1982). Характеризуя японское «*Self*» как социальное, современные антропологи склонны утверждать правомерность существования социального «*Self*» наравне с индивидуалистическим. «Японское "*Self*" направлено на непосредственные социальные цели»

(*DeVos*, 1985. P. 179) и определяется исполнением социальной роли (*Там же*. P. 90). Роберт Смит пишет: «Ваше чувство “*Self*” усиливается приглашением присоединиться к группе» (*Smith*, 1983. P. 90); оно сильнее, если вас выбрала значимая для вас группа за определенные таланты, а не по праву рождения в некой касте (*Nakane*, 1970). Бефу определил японское социальное «*Self*» в терминах «интерперсонализма» (*Befu*, 1996. P. 22), а Лебра обозначил его как «релятивизм взаимодействия» или «социальная озабоченность» (*Lebra*, 1976. P. 2). Плат считает, что идеальный японец имеет «...такое Я, которое позволяет ощущать себя человеком в окружении других» (*Plath*, 1980. P. 218).

Данные исследователи защищают чувство «*Self*», определяемое ими через принадлежность к группе и роль в ней, но отстаивают они и чувство «*Self*», зависящее от личностных отношений с другими. Плат обосновывает важность как долга, так и удовольствия, когда пишет, что в большей мере, чем «присоединиться к обществу как абстрактной структуре ролей... жизненное сражение — это стремление исполнить свои обязанности в отношении других без снижения игрового настроя по отношению к ним» (*Plath*, 1980. P. 217).

Дои считает, что суть японского понимания «*Self*» — в прощении («*amae*») и в человеческой теплоте как стороне обязательных взаимоотношений (*Doi*, 1986. P. 56). Он полагает, что утрата «*Self*» («*jibun ga nai*») неизбежна в группе, где давление на собственное мнение слишком сильно, но ощущение «*Self*» достигается посредством установления взаимозависимых отношений внутри группы (*Doi*, 1973. P. 134). Дои открыто признает важность обеих сторон жизни в Японии: слово «*giri*» (обязательства) немыслимо без слова «*ninjo*» (человеческие чувства) (*Там же*. P. 38); «*tatemae*» (подчинение ради согласия) немыслимо без «*honne*» (внутренняя мотивация) (*Doi*, 1986. P. 41).

Японское индивидуальное «*Self*»

Антропологи, считающие существование индивидуального «*Self*» бесспорным, идеал японца видят в том, что индивид использует одиночество, чтобы освободиться и преодолеть слабости «мелкого *Self*». Лебра обосновал этот аспект японского «*Self*» как «...полюс, противоположный социаль-

ной включенности» (*Lebra*, 1976. P. 158). На этом полюсе японец достигает чисто внутреннего «*Self*» благодаря интроспекции и саморефлексии, через слияние с объективным миром, лишенное эго, через объединение тела и духа путем чрезвычайных физических нагрузок или чистой эмоциональной страсти (*Там же*. P. 161—162). Сходным образом воспринимает полюс эгоцентризма японского «*Self*» Масацуги: «*Self*» проявляется, когда человек находится в уединении и может делать то, что он хочет — писать, читать, пить чай, дремать, смотреть телевизор или мечтать. Подобным образом личность может воспарить над жизнью и достигнуть единства с окружающим, единства, известного как «*wabi*» или «*sabi*» (красота простоты). «Подлинная индивидуальность личности прогрессирует, хоть и невидимо, но свободно» (*Masatsugu*, 1982. P. 75).

Смит (*Smith*, 1983. P. 103) и Ролен (*Rohlen*, 1976) объясняли обретение японцами самоидентичности не столько через достижение, сколько через воспроизведение уровня духовного развития, присущего исполняемым обязанностям. Моеран интерпретирует «индивидуальность» служения в Японии как выражение «*kokoro*» (сердечности), которую можно представить как «...точку сплавления всех японцев в одно гармоничное единство “*seishin*” — дух» (*Moeran*, 1986. P. 76).

Бефу указывает на важность для японца уверенности в себе. Во-первых, он считает, что духовная сила или «*seishin*», обычно определяемая через конформность по отношению к группе, «на самом деле означает независимость от групп» (*Befu*, 1977 *a*.P. 21) и может использоваться как помощь в индивидуальном отстаивании своих принципов. Во-вторых, он предполагает наличие интегративного «*Self*», которое побуждает японцев использовать личностные отношения и группу «...самоцентрированными, гедонистическими и утилитарными» способами (*Там же*. 1977 *a*. P. 18; 1977 *b*).

Результаты исследований индивидуализированного «*Self*» в Японии встречаются с многими проблемами. Во-первых, утверждается, что статус индивидуализированного «*Self*» чрезвычайно низкий. Во-вторых, эти исследования проводятся в терминах Запада, требующих представления «*Self*» в рамках, определенных концепцией. В-третьих, индивидуализированное «*Self*» представляется как противоречащее японской системе.

Де-Вос усматривает противоречие в японской жизни между независимым когнитивным стилем и зависимым социальным взаимодействием. Он защищает моральное ядро японского «*Self*» от критики Запада, утверждая, что японцы действуют скорее в согласии с внутренним чувством вины (особенно в отношениях с родителями), чем лишь в согласии с чувством внешнего стыда (*De Vos*, 1960). Тем не менее, Де-Вос определяет японскую культуру как «аномальную», поскольку не может примирить ее «...в высшей степени усвоенные социальные стандарты <с> самоконтролем, благодаря которому они кажутся абсолютно подчиненными своей социальной группе и ее интересам» (*De Vos*, 1985. P. 168). В западном понимании это — противоречие между полярными групповым и индивидуальным контролем, но в Японии противоречие снимается благодаря способности личности погружаться в себя и функционировать на уровне как внешнего, так и внутреннего контроля, легко переходя с одного на другой.

Исследователи в Японии испытывали определенные трудности с тремя областями, являющимися центральными для определения индивидуального «*Self*» в США: секс, эмоции и моральность (см. *Bellah*, *Madsen*, *Sullivan* et al., 1985; *Lutz*, 1986). Сталкиваясь с необходимостью сильного проявления индивидуальности на Западе, ученые были склонны определять японцев как имеющих слабое «*Self*», поскольку они выражают только «мягкие чувства» вместо «полнокровных эмоций» (*Ishida*, 1961. P. 34). В США секс — важное проявление индивидуальности, но он легитимен, лишь если сопровождается соответствующими чувствами. Это ставит японца в двойное замешательство. Каудилл выявил японские модели эмоций, основанные: *1*) на несексуальном удовлетворении (типа совместного принятия ванны или братского спанья вместе) и *2*) на отказе от удовольствия и чувств (*Caudill*, 1962. P. 129—130). Слабые эмоции — слабый секс — слабое «*Self*». Забавно, что «нелигитимный» секс имеет в Японии более яркое выражение, поскольку не связан с любовью.

«Нелегитимное» сексуальное наслаждение приводит нас к непониманию значения морали. Идея такова: японцы не имеют морального ядра; споры ведутся относительно того, что правит японцами: стыд или вина (*De Vos*, 1960; *Lebra*, 1983). Эти споры уместны в США, где нравственность и

безнравственность используются как маркеры в широком круге вопросов. Если человек не имеет «морального» сознания, он не может сделать правильный выбор в жизни[2]. Однако этот спор неуместен в Японии, где мораль и аморальность не являются столь широко принятыми маркерами. В Японии необходимо иметь понятие о других маркерах (см. ниже), чтобы жить в социальной гармонии, но надо знать, что большинство ситуаций вообще не являются предметом моральной оценки[3].

Те аспекты «*Self*», которые могут определять индивидуальность в США (такие как стойкое личное мнение, сильные эмоции, влиятельность личности, страстная сексуальность или нарочитое стремление к роскоши), можно найти и в Японии, но они подчинены ситуации и обычно не выставляются напоказ[4]. На публике допускается выражение средних по силе эмоций, мнений и даже сексуальности, но они все же служат групповой продуктивности и гармонии. В общем, японское «*Self*» способно на широкий спектр проявлений — различных эмоций, разнообразных выражений сексуальности и даже множественной этической интерпретации в разных временных, пространственных и групповых контекстах. «Моральность» их определяется не в каком-то одном контексте или способе жизни и действия, но в адекватности контекстам и способам выражения.

---

[2] В США мораль и аморальность используются, иногда безоговорочно, в качестве категорий в различных областях. Такие эмоции как гнев, ревность, зависть — аморальны, в то время как щедрость, радость и шутливость — моральны. Физическая привлекательность может оцениваться по таким стандартам: тот, кто курит или слишком толстый — аморален. Работа — моральна, а леность — аморальна. В сфере медицины: не следовать наставлениям врача, или оставлять ребенка дома без присмотра, или отказываться от операции — аморально. Сексуальность моральна только в супружеской постели: гомосексуализм и секс вне брака официально считаются аморальными.

[3] Работа Карла Гиллигана о развитии чувства морали показывает, что личность со зрелой моралью не может классифицировать ситуации согласно культурным категориям морали и аморальности, но распознает моральную амбивалентность некоторых ситуаций и судит о них на основе разных сторон контекста (*Gilligan*, 1986).

[4] Дои предполагает, что в Японии внутренне ориентированные мысли, чувства или поступки могут быть сильнее выраженными, чем индивидуалистические проявления в США, поскольку область «*Self*» В Японии — приватна и защищается от публичного внимания. Он утверждает, что индивид в США стал подобен институту; индивид должен предъявлять свою внутреннюю суть публике и неспособен столь же интенсивно выражать свои сугубо личные чувства (*Doi*, 1986. P. 57).

Движение японского «*Self*» между противоположностями

Описываемая ниже «японская национальная модель» «*Self*» построена на основе данных, собранных в публичной и личной сферах: в исследовательских интервью с женщинами среднего возраста по проблемам менопаузы, проводившихся в течение трех лет в Токио, в провинциальном городе и в селах (*Rosenberger*, 1984 *b*; 1987 *a*); а также из опыта школьного учителя, преподававшего в течение двух лет в провинциальном городе на северо-востоке страны. Представленная здесь модель отражает понимание развития и презентации «*Self*» во внутренней и внешней сферах японской жизни.

Японское «*Self*» основано на движении между категориями. Источник движения — энергия «*ki*», рассматриваемая как основная энергия человека — энергия разума и тела. Традиционно это была основная энергия единого космоса, частью которого является человек[5]. Согласно представлению японца, энергия «*ki*» движется внутри «*Self*» двумя путями: *1*) из потаенных сокровищниц «*Self*» к внешним контактам с энергиями «*ki*» других людей и космоса; и *2*) из рассеянных, спонтанных проявлений энергии «*ki*» к целенаправленному, дисциплинированному выражению. В культурах Запада «*Self*» помещают по ту сторону границы, что противоположна группе, в Японии же «*Self*» находится в движении между внутренним—внешним и между спонтанностью—дисциплиной (см. рис. 1).

Энергия «*ki*» определяется как «движения “*kokoro*” (чувства или разум)» (*Shinmura*, 1973. P. 510) (на рисунке —

---

[5] В современной Японии термин «*ki*» относится преимущесвенно к разуму, т.е. к настроениям, состояниям или движениям души. Лингвистически он полностью адекватен этому уровню (см. *Rohlen*, 1976. P. 130). Идея о том, что «*ki*» пронизывает тело, содержится в основных исторических и философских трудах японского варианта Юго-Восточной медицины (см. *Lock*, 1980. P. 84—85). Некоторые респонденты отрицали телесную форму «*ki*», но были также респонденты, спонтанно описывавшие состояния тела в зависимости от «застоя *ki*» или «разбалансировки *ki*». Понятие «*ki*» становилось центральным в случаях пересечения тела и разума; женщины в период климакса чувствуют, что психическая энергия «*ki*» внутренне связана с гормональными процессами. Понимание «*ki*» как части космоса не преобладает, хотя использование слога «*ki*» как части слова «*tenki*» (погода) упоминалось рядом респондентов для демонстрации идеи, что энергия «*ki*» разлита повсюду.

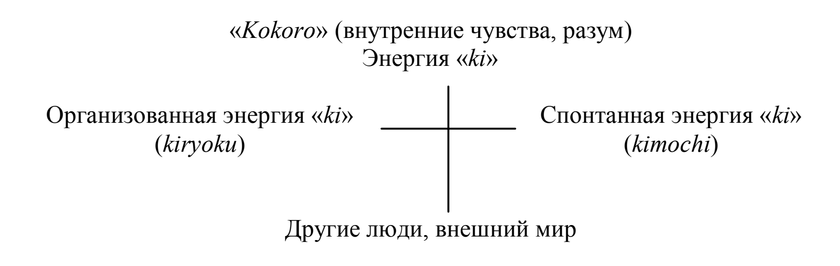


Рисунок 1. Японское «*Self*»

движение по вертикали). Энергия «*ki*» выражает внутренние интерпретации сердца или разума вовне. По словам респондента:

> « <Энергия> "*ki*" — постоянно в движении, приходит и уходит. Она выражает непосредственные внутренние чувства человека».

Термин «*kokoro*», переводимый одновременно как «чувства» и как «разум», обозначает наиболее глубокие внутренние мысли и эмоции личности (см. также *Moeran*, 1986. P. 72; *Rohlen*, 1976. P. 131). Несмотря на изначальную чистоту, «*kokoro*» может запачкаться в процессе приобретения жизненного опыта, но его опять можно очистить. Таким образом, «*kokoro*» в своем чистом состоянии — ядро очень ценной искренности («*makoto*») и гармонии («*wa*»), но в своем загрязненном состоянии это — центр столь же необходимого, хотя и значительно менее ценного расчета или выбора стратегии. Энергия «*ki*» — это двигатель как для позитивного, так и для негативного излучения внутреннего «*kokoro*» во внешний мир.

Будучи направленной внутрь, «*ki*»-энергия «*Self*» заключает в себе как позитивные, так и негативные интерпретации чувств. Будучи направлена во внешний мир, «*ki*»-энергия соединяется и смешивается с «*ki*»-энергией другого человека, с общей энергией группы или «*ki*»-энергией природы. Выделение «*ki*»-энергии для позитивного взаимообмена с внешним миром значительно легче для «чистой» или «искренней» души.

Движение энергии «*ki*» на рисунке также происходит по горизонтали между полюсами — между непредсказуемой спонтанностью и направленной дисциплиной. Мои респонденты обозначали эти полюса в терминах «*ki*»: «*kimochi*» (буквально — «несущий “*ki*”», или разум) и «*kiryoku*» (буквально — «сила “*ki*”»). В рамках данной статьи «*kimochi*» переводится как спонтанная «*ki*» (спонтанная сторона «*Self*»), а «*kiryoku*» — как дисциплинированная «*ki*» (организованная часть «*Self*»). Респонденты считали, что за время менопаузы они потеряли часть своей силы «*ki*», и что эта «*ki*»-энергия затем выражалась в виде «*kimochi*» — спонтанных мыслей и чувств.

> «Если проблемы менопаузы серьезны, то у меня пропадает дисциплинированная “*ki*”-энергия (“*kiryoku*”). Я даже не хочу делать то, что должна делать по дому: постели остаются неубранными; я могу купить рыбу, принести ее домой и даже не приготовить; белье для стирки скапливается кучами. Я хочу уйти из дома, болтать с подругами или пройтись по магазинам — и это все, что я делаю.
>
> Мои менструальные проблемы проявляются в виде спонтанной энергии “*ki*” (“*kimochi*”). Когда у меня менопауза, я даже не могу скрыть своего чувства неприязни по отношению к золовке, если она приходит в гости. Она всегда говорила обо мне плохо и представляла меня в дурном свете перед свекровью в начале моего брака».

Эти женщины описывают проблемы, возникающие у них с управлением своим «*Self*» в период менопаузы, используя понятие энергии «*ki*» — как направляющей и дисциплинирующей, так и спонтанной и импульсивной.

Как зрелые японские взрослые, они считают, что следует проявлять себя во внешнем мире долженствующими поступками и сдержанным выражением чувств, — что является результатом направленной, дисциплинирующей энергии «*ki*». Рассуждения о попытках поддержания самоконтроля в период менопаузы показали, что спонтанная сторона «*Self*» имеет для этих женщин негативный смысл, но их смешки и жалобы друзьям за чаем убедили меня, что они не только осведомлены о своем спонтанном «*Self*», но и находят его вполне приемлемым и приятным в определенных ситуациях. Врачи и женщины, обобщая, говорят, что менопауза может быть как легкой, так и трудной в зависимости от способа, которым женщина «несет свою “*ki*”» («*kinomochiyo*»), — выражение, означающее степень контроля женщины над ее «*ki*»-энергией. Здоровые японцы вов-

се не нацелены на отказ от спонтанных мыслей и чувств; зрелость — это способность контролировать движение энергии «*ki*» между направленным, дисциплинированным состоянием и спонтанным, импульсивным.

Управляемое «*ki*» — это духовная сила, или «*seishin*», которым славятся самураи. Это оформленная, четкая сторона «*Self*», определяемая как «...осознанный, мотивированный, разумный труд сердца» (*Shinmura*, 1973. P. 1223). Это — «лицо», культивированный для публичной презентации вариант «*Self*». Как в самурайских легендах о готовности к смерти, так и в современных компаниях, управляемая «*ki*» обычно связана с принятием внешних норм и соглашательством, но столь же важна и внутренняя сила противостояния группе.

Спонтанная «*ki*» представляет вариант японского «*Self*», ассоциирующийся с горячей ванной и горячим саке — расслабленность и осознание себя в единстве с другими и с природой. По контрасту с «лицом» это — «человеческая особь», или природный вариант «*Self*». Это выражение не столько уникального индивида, сколько того, что является его человеческой или земной природой.

Вся культура Японии как красной нитью пронизана дебатами о спонтанной и дисциплинированной «*ki*», хотя первая исторически менее выражена в контексте личностного развития и социальных добродетелей[6]. Ассоциируемая с внутренними мыслями и чувствами, спонтанная *ki* в высшей степени изменчива, но очень важна в повседневной жизни. Подобно направленной *ki*, спонтанная *ki* может быть внутренне и внешне ориентированной, она используется как для усиления внешних норм (или гармонии), так и для включения в импульсивные действия вне группы.

---

[6] В истории Японии можно обнаружить дискуссии, посвященные оппозиции между спонтанностью и дисциплиной. Эпоха Дженши (конец X—начало XI века) представляет собой возрождение японской чувственности после китайской бюрократии предыдущей эры. В эпоху феодализма Токигавы (XVIII век) националистически настроенные ученые (*kokugaku*) призывали Японию вернуться к своим утерянным корням, т.е. в период до китайского влияния; частью их программы был призыв к более спонтанному предпочтению «натуральной жизни» и естественных склонностей (*Ohe*, 1966. P. 72). Споры продолжаются и в наше время. Премьер-министр Накасоне призывал японцев, привыкших к обычаям аскетизма и подчинения, больше внимания уделять образованию и экономической политике, способным пробудить креативность и потребность в удовольствии (*Pyle*, 1987).

Приоритет внешнего—внутреннего или дисциплинированного—спонтанного может меняться в зависимости от обладателя «*Self*». Предполагается, что дети, а иногда и женщины имеют «*Self*», ориентированное на внутреннее *Я* и импульсивность. Взрослые, особенно мужчины, согласно предположению, имеют «*Self*», ориентированное на внешний мир и жесткую дисциплину. Взрослея, японец приобретает способность контролировать «*Self*» в соответствии с приоритетной оппозицией. Женщина 43 лет, мать двоих детей, работающая фармацевтом в Токио, сказала мне:

> «Вы можете чувствовать усталость, но заставляете "*ki*" оставаться высокой и делаете свою работу так, как если бы вы были полны энергии. Нельзя проявлять свою спонтанную "*ki*" на работе, из-за этого часто возникает дисбаланс между спонтанной "*ki*" и вашей дисциплинированной "*ki*" (*kiryoku*)».

Способность управлять «*ki*» в ее колебаниях от внутреннего к внешнему и от спонтанного проявления к дисциплинированности очень важна для «*Self*» японца. Зрелый человек имеет высоко развитую способность переключения этих состояний «*Self*» не только в ситуациях работа—дом (о чем говорила эта женщина), но даже внутри ситуаций на работе, в баре или дома, в согласии с окружающими людьми. Интересно, что иногда это переключение требует отказа от контроля и позволения освобожденной энергии «*ki*» управлять ситуацией (например, на вечеринке) или позволения энергии «*ki*» смешиваться с энергией группы. Тем не менее, осознание и управление энергией «*ki*» всегда присутствуют.

Японцам близка идея различий в ежедневном проявлении «*Self*». В отличие от западного идеала сохранения «*Self*» в любой ситуации, в Японии переключение «*Self*» является приметой психического здоровья и нравственности. Личность, умеющая пользоваться разными вариантами «*Self*», способна достичь гармонии, что хорошо как для души, так и для тела; те же, кто слишком спонтанен или слишком дисциплинирован, склонны к болезни или психологическому стрессу[7]. Если же личность способна пере-

---

[7] Личность, чересчур озабоченную тем, чтобы понуждать себя следовать диктату норм, называют «*shinkeishitsu*» (буквально — «расстроенные нервы»). Как этот тип, так и тип чересчур зависимой и эгоцентричной личности (т.е. слишком импульсивной и внутренне ориентированной) воспринимаются в качестве жертв проблем менопаузы (см. *Rosenberger*, 1984 *a*).

ключать варианты «*Self*» в соответствии с ситуациями, ее разумная нравственность не вызывает сомнения, поскольку то, что невыгодно социальной группе, ее продуктивности и отношениям в ней, личность демонстрировать не будет. В отличие от американцев, которые, согласно предположению, сдерживают себя в рамках того, что определяется как «моральная сторона жизни», стыдясь аморальных ситуаций или чувствуя вину от участия в них, японцы способны участвовать в различных жизненных ситуациях без определения их в категориях «морали». Мораль скорее заключена в соответствии поступков и эмоций контекстам, чем в ригидной приверженности лишь одной стороне жизни.

Движение «*Self*» вдоль двух осей (внутреннее—внешнее, спонтанное—дисциплинированное) может быть выражено в четырех вариантах проявления «*ki*»-энергии, которыми должны владеть все японцы: внутренне ориентированная спонтанная «*ki*»-энергия, внутренне ориентированная дисциплинированная «*ki*»-энергия, внешне ориентированная спонтанная «*ki*»-энергия и внешне ориентированная дисциплинированная «*ki*»-энергия. Эти четыре варианта выражения «*Self*» представлены в таблице 1 в рамках четырех сфер проявленности поведения и мышления в японской жизни: групповая продуктивность, личные достижения, гармония или привязанность и чистая импульсивность или удовлетворение[8].

Эти модели представляют разнообразие вариантов «*Self*» и в этом смысле они скорее предполагаемые, чем определенные. Возможна конкретная ситуация, которая не будет соответствовать ни одной из этих моделей.

В поведении японцев могут быть прослежены четыре варианта «*Self*». Они все необходимы для развития здравого смысла, выживания и самовыражения в Японии. Их возможное противоречие допускается, но зрелая личность

---

[8] Читатель для сравнения отсылается к системе ритуалов, приведенной в работе Лебра, интимным и «аномичным» ситуациям, построенным на оппозициях внешнего—внутреннего («*uchi-soto*») и переднего—заднего («*omote-ura*») (*Lebra*, 1976. P. 112). Категории этой системы очень сходны с моими, хотя и не формулируются в терминах «*ki*»-энергии и презентации «*Self*». «Ритуалы» соответствуют «групповой продуктивности», но поскольку Лебра идет от социального, а я — от «*Self*», другие наши построения отличаются: понятия «чистая импульсивность» и «гармония» у Лебра соединены в «интимность», и введена «аномия» там, где у меня «гармония». Место, которое у меня занято «личным достижением», в анализе Лебра остается незаполненным.

Таблица 1

Варианты выражения «*Self*»

	Направленная «*ki*»	Спонтанная «*ki*»
Внутреннее «*Self*»	Личные достижения	Чистый импульс или удовлетворение
Внешнее «*Self*»	Групповая продуктивность	Гармония или привязанность

способна контролировать данное противоречие (и извлекать выгоду из этого) благодаря согласованному переключению этих вариантов.

Участие в моделях «*Self*»

В данной работе я делаю акцент на переключении между этими четырьмя моделями «*Self*». Думаю, что для тех, кто не знаком с японской этнографией, будет интересно краткое описание каждой модели.

Модель групповой продуктивности представлена в большинстве публикаций как «групповая модель». В ней подчеркнуты отношения власти и подчинения в реальной группе, ориентированной на выполнение задачи. Эта модель точно соответствует основному стереотипу японского рабочего, посвящающего себя целям компании, или стереотипу японской домохозяйки, подчинившей себя целям семьи и домашнего очага. Хотя с западной точки зрения в этой модели «*Self*» исчезает, я убеждена, что энергия «*Self*» сознательно направляется в поступки, соответствующие отношениям по вертикали и согласованной деятельности; при этом осознание «*Self*» и контроль «*ki*»-энергии сохраняется.

Модель личного достижения является дисциплинированной, но внутренне ориентированной; личность нацелена на задачу, но не обязательно в условиях группового согласия. Целью может быть индивидуальный прогресс (как для рекламного агента в компании) или саморазвитие (в дзюдо или на чайной церемонии). Здесь присутствуют как творчество, так и конкуренция. Поскольку конкуренция и творчество являются очень важными для эффективного функцио-

нирования в японском обществе, то существует некая интригующая связь между этой моделью и моделью групповой продуктивности, являющейся на данный момент признанной моделью реализации основных задач общества.

Модель гармонии или привязанности является внешне ориентированной и спонтанной, но в культурно-специфической форме спонтанности. «*Self*» осознанно направлено на выражение теплоты «чистого сердца». Эта сфера жизни проявляется на вечеринках у коллег, или дома, в совместном купании в ванне и совместном сне, и вообще — в любви. Вертикальная иерархия имеет меньшее значение в этой модели, но она все еще влияет на отношения.

Модель чистой импульсивности или удовольствия является спонтанной и по форме, и по содержанию и ориентирована на внутреннее «*Self*». В идеале, в этой модели нет барьеров для чистосердечного обмена мнениями, чувствами или действиями (*Buruma*, 1984). Сюда относятся и искренние отношения между старыми друзьями, и страстная связь между влюбленными, и ожесточенные отношения между соперниками. Эта модель может конфликтовать с моделью гармонии или моделью личного достижения, особенно в сфере конкуренции.

Упорядочивание моделей «*Self*» через контекст

Центральным в движении моделей «*Self*» является принцип ситуативности; меняя контексты, японец может менять модели презентации «*Self*». Ситуации могут отличаться местом, временем и (или) социальной группой. Как мы увидим позднее, изменение моделей может происходить и без каких-либо изменений контекста, но именно контекст вносит в изменения стереотипов определенность.

Изменение «*Self*» в соответствии с контекстом, определяемым социальной группой, представлено ниже на конкретных примерах. Однако сначала я хочу дать обобщенное описание способов социальной группировки, между которыми «*Self*» или энергия «*ki*» перемещаются. Социальные группировки делятся на два варианта оппозиций: структурированная постоянная группа (компания, расширенная семья) — эгоцентрированная группа (нуклеарная семья,

организованная группа на работе); трудовой коллектив — группа отдыхающих[9]. Поскольку японская культура в значительной мере зависит от социального контекста для упорядочивания самопрезентаций, неудивительно, что четыре описанных выше сферы жизни могут быть порождены за пределами как социальных категорий, так и категорий выражения «*Self*» (см. табл. 2).

Таблица 2

Способы жизни в социальной группе

	Трудовая группа	Группа отдыха
Эгоцентрированная группа	Личное достижение	Чистый импульс или удовольствие
Структурированная группа	Групповая продуктивность	Гармония или любовь

Таблица 3

«*Self*», выражаемое в социальной группе

	Управляемая «*ki*»	Спонтанная «*ki*»
Внутреннее	Эгоцентрированная рабочая группа или отдельный человек	Эгоцентрированная группа отдыха или отдельный человек
Внешнее	Структурированная рабочая группа	Структурированная группа отдыха

В таблице 3 показаны модели выражения «*Self*» (или выражения «*ki*»-энергии) в терминах обобщенных типов социальной группировки. Например, внутренне ориентированная управляемая модель «*Self*» представлена в эгоцент-

[9] *1*) Структурированная группа определяется как иерархическая группа, в которой продуктивность и ритуальные связи являются установленными и не зависят от любого отдельного участника; примерами такой группы может быть ориентированное на прибыль домашнее хозяйство или компания. *2*) Эгоцентрированная группа — та, что концентрируется вокруг определенного человека или людей и не сохраняется после того, как этот человек или группа людей ее покинут, как, например, нуклеарная семья, группа наемных рабочих или группа ставленников влиятельного в компании человека. *3*) Рабочая группа, ориентированная на цель и результат, достижение. *4*) Группа отдыха нацелена на самовыражение (на групповом или на личностном уровне).

рированной рабочей группе; внутренне ориентированная спонтанная модель «*Self*» проявляется в эгоцентрированной группе отдыха. Внешне ориентированная управляемая модель «*Self*» может быть проявлена в структурированной рабочей группе, в то время как внешне управляемая спонтанная модель «*Self*» может быть востребована в структурированной группе отдыха. Модели «*Self*» не могут быть определены как индивидуальные или групповые, поскольку все модели развивались и выражались в различных типах групп, хотя внутренне ориентированные модели могут быть выражены и отдельным человеком.

Построенные на основе этого обобщенного анализа, таблицы 4 и 5 показывают социальные группы, в которые мужчина, работающий в крупной фирме, и женщина, служащая большой семье, могут быть включены, демонстрируя разные модели «*Self*». Включаясь в разнообразные семейные отношения, женщина может по-разному выражать энергию «*ki*»: она направляет ее в совместную работу со свекровью; она чувственна и непосредственна, обычно ровна в общении с сыном; делится радостью, огорчени-

Таблица 4

«*Self*», выражаемое в социальной группе на работе
(Эго мужчины — одно из многих возможных изменений)

	Управляемое	Спонтанное
Внутреннее	Группа протеже / подчиненный с начальником	Коллеги одного возраста, пола, статуса
Внешнее	Формальная малая группа на работе	Малая группа на отдыхе

Таблица 5

«*Self*», выражаемое в социальной группе дома
(Эго женщины — одно из многих возможных изменений)

	Управляемое	Спонтанное
Внутреннее	Женщина с братом, дающим ей деньги	Женщина с матерью, которой она доверяет
Внешнее	Женщина со свекровью, управляющей ею	Женщина с сыном, которого любит

ями и опасениями с матерью, ничего не скрывая; для своего личного дела она берет взаймы деньги у брата или отца, чтобы открыть магазин, — единственное, что позволяет ей муж.

Меняя социальные группы, человек может участвовать в разных контекстах внутри ситуаций. На фирме мужчина может переключаться от формальных отношений в малой рабочей группе к менее формальным отношениям с начальником, которого давно знает (он может входить или не входить в эту рабочую группу), к дружески-игривым отношениям с женщиной-секретарем, к тесным отношениям с близким другом, равным по рангу.

Ситуативность выражения «*Self*» может также зависеть от места. В зависимости от социальной группы и времени, одному и тому же месту могут соответствовать несколько моделей «*Self*»-презентации, но можно сделать и некоторые обобщения, как, например, в случае бара и рабочего места. Таблица 6 иллюстрирует пространственные контексты, которые делают возможным презентацию различных моделей *Self*. Например, школьный учитель (мужчина или женщина) подчиняет «*Self*» целям образования, когда находится в классе; в просторном гимнастическом зале учитель подчиняет себя целям физкультуры; на вечере в ресторане он радушно общается с коллегами; в небольшом баре после ресторана учитель может откровенно поделиться своими чувствами с близкими друзьями.

В Японии возможна организация контекста временем, и, таким образом, модели «*Self*» могут различаться в зависимости от времени. Предположим, что социальная организация и место неизменны, меняется только время, однако не все выражения «*Self*» возможны, за исключением диа-

Таблица 6

Модели «*Self*» в контексте места

	Управляемая «*ki*»-энергия	Спонтанная «*ki*»-энергия
Внутреннее	Место для любимого занятия, уютное убежище на работе	Бар, дом, сад, кровать
Внешнее	Кабинет, фирма (мужчина), дом (женщина)	Ресторан, кафе, бар

ды «мать—ребенок» дома. Рассмотрим вновь пример со школой: учителя в классе реализуют модель групповой продуктивности, сохраняя внимание на утренних встречах с директором и во время работы; в конце дня (иногда на переменах) учителя за чайным столом, потирая шеи, смеются и говорят на обыденные темы — это уже модель гармонии (согласия). Редко можно обнаружить сильно выраженные внутренне ориентированные модели «*Self*» в таком месте или группе, хотя тонкое выражение внутренних чувств на публике посредством разглядывания, подавленной зевоты или тихой болтовни встречается не так уж редко.

Место, время и социальная группа являются главным критерием для определения контекста и они наиболее четко управляют выражением «*Self*». Однако переключение моделей «*Self*» может произойти без изменений контекста времени, места или социальной группы. Существуют другие сигналы, разрешающие или требующие переключения внутри одного и того же контекста. Возьмем, например, малую рабочую группу, где каждый занят своей работой, и разговор идет о работе: человек, известный как юморист, может обратиться к другому в группе и сказать что-либо неожиданное и смешное о ком-то из другой рабочей группы. Если другие услышат, они могут включиться и на несколько минут здесь воцарится модель внутренне ориентированной спонтанности за счет осмеянного субъекта[10].

Развитие и выражение «*Self*» в онтогенезе

Развитие этих репрезентативных моделей выражения «*Self*» может быть прослежено в жизненном опыте японских детей. Эти виды опыта часто рассматриваются как противоречащие друг другу: противоречие между «избытком» свободы в дошкольные годы и «избытком» запретов в течении школьных лет (см. *White*, *LeVine*, 1986. P. 57) и противоречие между «равноправием» в начальной школе (*Cummings*, 1980. P. 285) и стратификацией в старших классах (*Rohlen*, 1983. P. 140).

---

[10] Этим примером, привлеченным для иллюстрации моих моделей, я обязана Клинтону Моррисону.

Эти противоречия в японском обществе более важны для нормального развития, чем навязчивое безделье. Цикл развития маленьких японцев, в котором каждый должен принять участие, включает обучение различным моделям «*Self*». Мальчики и девочки из высших и низших слоев (в разной степени) должны научиться выражать и принимать любовь в группе с минимальной иерархией, выполнять в иерархической группе общие задачи, прилагать усилия для достижения личных успехов посредством конкуренции или развитых умений и навыков и разрешать себе порыв или удовольствие в определенных контекстах.

«*Ki*»-энергия «*Self*» является активной во всех этих моделях «*Self*». Развитие спонтанной «*ki*», когда маленькому мальчику разрешается ударить дома свою мать или друга в детском саду, не противоречит развитию дисциплинированной или упавляемой «*ki*» в последующей жизни. В сфере дисциплинированной «*ki*» энергия не обязательно сдерживается, скорее она канализируется или направляется на групповые и личные цели. Поощрение спонтанной «*ki*»-энергии в детстве является важной основой для правильного управления «*ki*»-энергией в последующей жизни. Примеры того, как это развитие может протекать в каждой модели «*Self*», представлены в таблице 7. Благодаря этим разнообразным вариантам усвоенного опыта ребенок совершенствуется в каждой модели и становится сведущим в переходе границ между моделями.

Можно утверждать, что обучение выражению «*Self*» в каждой модели происходит постепенно через изменение акцентов в упорядоченном переходе от младенчества с матерью, через дошкольный возраст и начальную школу к иерархии в старшей школе. Ребенок достигает совершен-

Таблица 7

Развитие моделей «*Self*»

	Управляемая «*ki*»-энергия	Спонтанная «*ki*»-энергия
Внутреннее	Индивидуальный навык: дзюдо, скрипка, экзамен	Выражение глубокой близости и гнева в отношениях с матерью
Внешнее	Школьная и экзаменационная иерархия	Группы сверстников в начальной школе

ства в модели чистой импульсивности обычно через очень близкую связь с матерью — хотя, бывает, и через близкие отношения с бабушкой, отцом или дедом. Допускаются выражения сильной любви или гнева. Личное достижение (ориентированное на внутреннее «*Self*» и требующее управляемой или организованной «*ki*»-энергии) особенно поощряется в дошкольном возрасте — в обучении застегиванию пуговиц на своей пижаме или в борьбе с товарищами по школе, которая не одобрялась в детском саду (*Lewis*, 1986. P. 126). Личное достижение продолжается в классе или в секциях, развивающих индивидуальные способности (такие как игра на пианино или рисование, или, в высшей школе, тренировка тестами). Гармоничные социальные отношения особенно активно развиваются в начальной школе, причем в большей степени благодаря участию в группе и товарищеской взаимопомощи, чем посредством иерархии оценок (*Cummings*, 1980. P. 126). Выполнение заданий в иерархической группе в основном осваивается в старшей школе, где ученики находятся в отношениях «власть—подчинение» с учителями, школьники разных возрастов борются за победу в волейбольных состязаниях в спортивном клубе, или посредством хороших оценок.

Различные презентации «*Self*» развиваются как одновременно, так и последовательно, например, ученик старшей школы может быть членом спортивного клуба (групповая продуктивность), готовиться к экзаменам (личное достижение), курить и баловаться пивом с друзьями (чистый импульс), пить чай в кругу семьи вечером после принятия ванны (гармония, любовь). Через противопоставление опыта кооперации дома или в школе в целом, и опыта конкуренции между школами и другими учениками на экзамене, ученики старших классов обучаются жить с «противоречиями», что будет необходимо в течение всей жизни. Ученик старших классов учится изящно лавировать среди различных презентаций «*Self*» с выгодой как для «*Self*», так и для группы.

Как показывает развитие различных моделей «*Self*» в онтогенезе, переключение между моделями может происходить как в течение целой жизни, так и в единицу времени. Соответствие этапа жизненного цикла и определенной модели выражения «*Self*» далеко от совершенства, посколь-

ку переключение между разными моделями не прекращается, но, в целом, в онтогенезе происходит движение между моделями выражения «*Self*» (см. табл. 8).

Учеба в старших классах характеризуется сильным давлением ожидания «выпускных экзаменов», что вынуждает ученика большую часть этого этапа жизни посвящать личному достижению во внутренне ориентированной, но управляемой модели «*Self*». Университет или годы работы до женитьбы, особенно для активных работников (как мужчин, так и женщин), осознаются как годы, когда потакание чистой импульсивности — от легкого секса до вояжа за границу — вполне приемлемо (*Clark*, 1979). Групповая продуктивность является основной моделью, ожидаемой от мужчины-пенсионера, работающего для поддержки семьи (возраст 55—60 лет), и от женщины, обслуживающей семью (и, возможно, работающей), пока дети учатся в школе или университете. Для цветущей женщины среднего возраста, освобождающейся от «взрослых» обязанностей раньше, чем мужчина (в возрасте от 40 до 55 лет), вновь позволительна модель чистой импульсивности (путешествие, покупки, чаепитие с близкими друзьями) или модель личного достижения (хобби или интересная работа). Мужчины, не достигшие высокого положения и не удовлетворенные своей работой, тоже могут переключиться в среднем возрасте на эту модель. Можно ли пожилой возраст охарактеризовать как время гармонии и любви — это вопрос. Гармония и любовь остаются центральными в проблематике старости. Некоторые считают, что этот период является временем личного достижения (*Rohlen*, 1975) , а другие — что это возврат к чистой импульсивности детства.

Таблица 8

Преобладающие модели «*Self*» в течение жизненного цикла

	Управляемая «*ki*»-энергия	Спонтанная «*ki*»-энергия
Внутреннее	Старшие классы / (средний возраст)	Университет / (средний возраст)
Внешнее	Обязанности на работе и/или дома	Старость?

Противоречие в эмоциях и сексуальности

О роли эмоций и сексуальности в японской модели «*Self*» стоит говорить лишь вследствие первостепенной важности этих понятий для западной модели «*Self*». Эмоции и сексуальность в Японии не ограничены рамками индивидуальности — порожденные многоликим «*Self*», они принимают различные формы в разных областях жизни.

С точки зрения существования приоритетности среди моделей «*Self*», та, которая лучше управляет «*ki*»-энергией, является более «рациональной», следовательно, она — выше рангом. Та, что более ориентирована вовнутрь и более спонтанна, является более «эмоциональной» и, таким образом, ее ранг ниже. Несмотря на ярлык «эмоциональной» или «рациональной», все модели требуют присутствия эмоций (определяемых здесь как подходящие и вполне объяснимые реакции на события) (*Solomon*, 1984. P. 248). В таблице 9 указаны эмоции, соответствующие четырем представленным моделям выражения «*Self*». Японская культура ограничивает спектр и силу эмоций в любом контексте, любой сфере жизни, но в целом она предоставляет своим членам возможность участия в более широком спектре эмоций и в более широком групповом и индивидуальном контекстах, чем американская культура.

В Японии выражение «*Self*» посредством сексуальности не ограничивается супружеским ложем, не индивидуализируется и не оценивается с точки зрения морали. Скорее сексуальность переживается и выражается по-разному с разными людьми и группами: как физическая близость

Таблица 9

Эмоции, соответствующие моделям «*Self*»

	Управляемая «*ki*»-энергия	Спонтанная «*ki*»-энергия
Внутреннее	Смелость, сила духа, негодование	Гнев, любовь, радость, печаль, страх и т.д.
Внешнее	Верность, преданность группе	Эмпатия, чувство единения

Таблица 10

Модели «*Self*» в терминах сексуальности
(Эго мужчины)

	Управляемая *«ki»*-энергия	Спонтанная *«ki»*-энергия
Внутреннее	Продолжение рода с любовницей	Секс ради удовольствия, сексуальная изобретательность
Внешнее	Продолжение рода с женой	Купание с семьей или с друзьями; флирт с барменшей

с коллегами в путешествии жаркой весной, как возня с детьми, как эротическое возбуждение на вечеринке, как сексуальное насилие, изображенное на карикатуре, как секс ради удовольствия с проституткой, с бизнес-леди или секретаршей, как секс ради рождения ребенка с женой (или любовницей). Таблица 10 иллюстрирует возможные варианты сексуальности в терминах выражения «*Self*». Замечу, что наличие детей от любовницы вне брака расценивается как личное дело, но не как простое наслаждение. Японской женщине присущи все эти стороны сексуальности, хотя сфера проявления внешне ориентированных «*Self*», возможно, более ограниченна (продолжение рода, любовь).

Идеальный синтез

Японцам свойствен высокий уровень идеального синтеза категорий. Обычный человек добивается этого переключением и гармоничным участием в различных моделях выражения «*Self*» в разных ситуациях. Например, мужчина хотя и отождествляется с внешней, дисциплинированной стороной выражения «*Self*», участвует и в более «женской», внутренней, спонтанной области «*Self*» в интимных ситуациях в баре или, иногда, дома. Людям с низким статусом, женщинам или молодым мужчинам, несколько сложнее достигать такой гармонии, потому что они часто выступают как «помощники» высоко-

статусных персон в процессе их переключения между моделями (*Rosenberger*, 1987 *b*).

Наиболее идеальным синтезом является объединение противоположных моделей на высшем уровне понимания, где противоречие теряет смысл, как в «*satori*» — духовном просветлении в учении дзен. Хотя японцы вообще известны своим вниманием к форме и ритуалу, в идеальном виде содержание и форма встречаются в дарении подарков, где ритуал сопровождается словами: «*Kimochi o komete*» («Вложение своих глубоких чувств в подарок»). Слияние формы и содержания (дисциплины и спонтанности, внешнего согласия и внутренних чувств) в личности требует, чтобы внутреннее понимание возвышалось над тривиальной заботой о себе. Люди, посвященные в дзен, цельны по своей природе; «правильная» форма социальных взаимоотношений становится неуместной, и спонтанности можно доверять, поскольку понимание социальных отношений и сочувствие другим превосходит дуализм ритуальной формы и внутреннего понимания.

Существуют люди, которые остаются «в миру» и все же как-то достигают подобного синтеза. Такой человек будет иметь столь чистое «*kokoro*», что внутреннее понимание никогда не будет расходиться с ритуализированной формой. Например, хотя в медицинской практике редко сообщают больному раком подлинный диагноз (*Long*, *Long*, 1982), но если человек руководил большой компанией и был чемпионом по регби, диагноз от него не будут скрывать, поскольку врач считает, что у больного хорошо развито самообладание. Комбинация физической смелости и высокой социальной ответственности говорит о том, что в человеке «*ki*»-энергия сплавлена в единое целое. Хотя женщин редко рассматривают в таком свете, в идеальном образе матери соединяются дисциплинированная и спонтанная «*ki*». Ее всепоглощающая подлинная любовь и верность своим детям сочетается с несокрушимой жертвенностью ради них и дома, и в публичной сфере, таким образом ее «*Self*» является единым целым в отношении к ним.

Серьезные виды традиционного искусства, в конечном итоге, выражаются в виде сходного синтеза дисциплинированной и спонтанной «*ki*», а также во внутренней и внешней направленности «*ki*»-энергии. Например, движения тела и ума сливаются во время чайной церемонии, внутренние

интерпретации спонтанной *«ki»* и социальные формы дисциплинированной *«ki»* объединяются в единстве (*«kokoro»*) тела гостей, хозяев и естественного окружения. Самурай, который практиковался как в чайной церемонии, так и в искусстве фехтования, является лучшей иллюстрацией синтеза «*Self*»: уверенность в своих силах поддерживает преданность своему господину; спонтанность рождает волевые действия. Современный «самурай», то есть служащий, получающий зарплату, находит возможность такого синтеза, удаляясь в мир возрастающего беспристрастия и ограниченности рамками закона. Одни отчуждаются, а другие выбирают иную форму синтеза: самоубийство.

Заключение

Когда мы спрашиваем, являются ли японцы индивидуализированными или ориентированными на группу, — вопрос поставлен неверно. Антропологи продолжают формулировать проблему «*Self*» сходным образом, хотя и в более общем виде. В этой статье я пыталась отойти от эгоцентрическо-социоцентрической модели и преодолеть ограниченность такой поляризации. Исследования «*Self*» должны начинаться с вопросов о том, какие категории следует употреблять в постижении «*Self*», какие категории «*Self*» проявляются в любой культуре. Наблюдая обычное поведение, мы должны задать вопросы относительно того, как «*Self*» действует в рамках этих категорий. Необходимо допускать возможность того, что «*Self*» активно в обеих сторонах противоположных категорий благодаря прохождению через различные контексты.

Я предлагаю диалектическую модель, в которой ви́дение «*Self*» основано на движении между противоположностями (определяемыми культурой, но близкими оппозиции социоцентризм—эгоцентризм), — модель, которая через сбалансированное перемещение между оппозициями со временем достигает синтеза «*Self*», выстроенного на обоих полюсах. В Японии «*Self*» выражается посредством движения между моделями, которые соприкасаются на обоих полюсах: условном эгоцентрическом полюсе и естественном социоцентрическом полюсе. Кажущееся противоречие между эгоцентрическим и социоцентрическим полю-

сами преодолевается через переключение между ситуациями и моделями взаимодействия.

Во многих обществах признаются две стороны «*Self*», но эгоцентрическая сторона имеет негативное значение (*Fajans*, 1985; *Ito*, 1985; *Shore*, 1982). В Японии, при том, что социоцентрическому полюсу отдается приоритет, эгоцентрический полюс считается необходимым для зрелого поведения. По мере того, как западные идеи богатства и выражения индивидуальности становятся более популярными в Японии, эгоцентрическая сторона японского «*Self*» становится более значительной. Я склонна предполагать, что эта модель диалектического «*Self*», движущегося между оппозициями, является более релевантной для исследований в обществах, которые становятся более сложными. Мы можем найти новое позитивное понимание эгоцентрической стороны «*Self*» (признаваемой, но негативно трактуемой), чтобы адаптировать исторические изменения в мышлении, чувствах и поведении.

В Японии существует культурный императив: развитие и поддержание «*Self*» зависит от участия в различных моделях мышления, чувств и поведения. «*Ki*»-энергия, жизненная энергия тела и ума, также, как и космоса, движется между внутренне ориентированным и внешне ориентированным «*Self*» — между личностным пониманием «*kokoro*» (сердце, разум) и согласованными интерпретациями общества. «*Ki*»-энергия также движется между свободно изливаемой спонтанностью, в которой выражается «*kokoro*» (чистое или засоренное), и организованной дисциплиной, в которой энергия направлена на конкретные цели, личные или общие. Эти две оппозиции: внутреннее—внешнее и спонтанность—дисциплина порождают четыре модели выражения «*Self*»: групповая продуктивность, гармония или любовь, личное достижение и чистая импульсивность или удовольствие. Первые две являются по сути социоцентрическими, а последние две — эгоцентрическими. Это построение показывает движение «*Self*» между этими четырьмя моделями выражения «*Self*»; в реальности движение происходит между конкретными ситуациями, в которых будет представлено разнообразие вариаций этих моделей презентации.

«*Self*» упорядочивает движение «*ki*»-энергии главным образом через контексты. Изменение места, времени и со-

циальной группы может обозначать смену модели. Другие сигналы перемены моделей более тонки и явятся предметом будущего исследования. Развитие «*Self*» в различных моделях мышления и поведения от детского сада до старших классов школы поддерживает способность участвовать в них и переключаться между множественными презентациями «*Self*» или «*ki*»-энергии в соответствующих контекстах. Эмоции и сексуальность, важные каналы выражения индивидуальности в Америке, в Японии проявляются очень разнообразно в согласии с контекстом. Мораль существует, но не в виде неизменных принципов, усвоенных индивидом, а как соответствующее контексту выражение «*Self*» в различных ситуациях.

Зрелость японцев заключается в контроле над «*Self*», но люди Запада часто ошибаются, устраняясь или отрицая необходимость контроля над «*Self*». Контролирование «*Self*» в Японии означает сознательное управление «*Self*»-энергией, которая может быть слишком плотно направленной или широко рассеянной, отражающей внутренние глубины или смешанной с энергиями других. Ключом к пониманию зрелого «*Self*» в Японии является упорядоченное движение между противоположными категориями — постоянная манипуляция «*ki*»-энергией, которая требует развитого самосознания.

Литература

Befu H. The Group Model of Japanese Society and Its Alternatives // Paper given at the 76th Meeting of the American Anthropological Association. Houston, 1977 *a*.

Befu H. Power in the Great White Tower: Contribution to Social Exchange Theory // Anthropology of Power / R.Fogelson, R.Adams (Eds.). New York, 1977 *b*. P. 77—89.

Befu H. «1»lic Social and Cultural Background of Child Development in Japan and the U.S. // Child Development and Education in Japan / H.Stevenson, II.Azuma, K.Hakuta (Eds.). New York, 1986. P. 13—27.

Bellah R., Madsen R., Sullivan W., Swindler A., Tipton S. Habits of the Heart. New York, 1985.

Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Rutland (VT), 1954.

Buruma I. Behind the Mask. New York: Meridian, 1984.

Caudill W. Patterns of Emotion in Modern Japan // Japanese Culture / R.Smith, R.Beardsley (Eds.). New York, 1962. P. 115—131.

Chodorow N. Toward a Relational Individualism: The Mediation of *Self* Through Psychoanalysis // Reconstructing Individualism / T.Heller, M.Sosna, D.Wellbery (Eds.). Stanford (California), 1986. P. 197—207.

Clark R. The Japanese Company. New Haven (CT), 1979.

Cummings W. Education and Equality in Japan. Princeton, 1980.

DeVos G. The Relation of Guilt toward Parents to Achievement and Arranged Marriage among the Japanese // Psychiatry. 1960. № 23. P. 287—301.

DeVos G. Dimensions of the *Self* in Japanese Culture // Culture and Self: Asian and Western Perspectives / A.Marsella, G.DeVos, F.Hsu (Eds.). New York, 1985. P. 141—184.

Doi T. Anatomy of Dependence. Tokyo, 1973.

Doi T. Anatomy of Self. Tokyo, 1986.

Dumont L. Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications. Chicago, 1970.

Fajans J. The Person in Social Context: The Social Character of «Baining Psychology» // Person, Self and Experience / G.White, J.Kirkpatrick (Eds.). Berkeley, 1985. P. 367—398.

Gilligan C. Remapping the Moral Domain: New Images of the *Self* in Relationship // Reconstructing Individualism / T.Heller, M.Sosna, U.Wellbery (Eds.). Stanford, 1986. P. 237—252.

Goffman E. Presentations of Self in Everyday Life. New York: Doubleday—Anchor Books, 1959.

Goffman E. Relations in Public. New York, 1971.

Iga M. The Thorn in the Chrysanthemum. Berkeley, 1986.

Ishida E. A Culture of Love and Hate // Japan Quarterly. 1961. № 8. P. 394—402.

Ito K. Affective Bonds: Hawaiian Interrelationships of *Self* // Person, Self and Experience / G.White, J.Kirkpatrick (Eds.). Berkeley, 1985. P. 301—327.

Lebra T.S. Japanese Patterns of Behavior. Honolulu,1976.

Lebra T.S. Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese *Self* // Ethos. 1983. № 11. P. 192—210.

Lewis C. Children's Social Development in Japan: Research Directions // Child Development and Education in Japan / H.Stevenson, H.Azuma, K.Hakuta (Eds.). New York, 1986. P. 186—200.

Lock M. East Asian Medicine in Urban Japan. Berkeley, 1980.

Long S., Long B. Curable Cancers and Fatal Ulcers: Attitudes toward Cancer in Japan // Social Science and Medicine. 1982. № 16. P. 2101—2108.

Lutz C. Emotion, Thought and Estrangement: Emotion as a Cultural Category // Cultural Anthropology. 1986. Vol. 86. P. 3.

Masatsugu M. The Modem Samurai Society: Duty and Dependence in Contemporary Japan. New York, 1982.

Moeran B. Individual, Group and *Seishin:* Japan's Internal Cultural Debate // Japanese Culture and Behavior: Selective Readings / W.Lebra, T.Lebra (Eds.). Honolulu, 1986. P. 62—79.

Nakane C. Japanese Society. Berkeley, 1970.

Ohe S. Modernization and Japanese Philosophy // Transactions of the Asiatic Society of Japan. 1966. № 9. P. 69—82.

Plath D. Long Engagements. Stanford, 1980.

Pyle K. Japan's World Role in the 21st Century // Speech given at Japan in the 1980"s VII Conference, Southern Center for International Studies, Atlanta, 1987.

Rohlen T. Promises of Adulthood in Japanese Spiritualism // Daedalus. 1976. № 105. P. 125—143.

Rohlen T. Japan's High Schools. Berkeley, 1983.

Rosenberger N. The Uncontrolled *Ki:* Menopausal Transition in Japan // Paper presented at the 1984 Meetings of the Association for Asian Studies in Washington (DC). 1984 *a*.

Rosenberger N. Middle-Age Japanese Women and the Meanings of the Menopausal Transition: Unpublished Ph.D. Thesis. University of Michigan, 1984 *b*.

Rosenberger N. Productivity, Sexuality and Ideologies of Menopausal Problems in Japan // Health, Illness and Medical Care in Japan / E.Norbeck, M.Lock (Eds.). Honolulu, 1987 *a*.

Rosenberger N. Japanese Women: Paradoxes of Power and the *Self* // Paper presented at 1987 Meetings of the Southeast Association of Asian Studies. Chattanooga, 1987 *b*.

Shinmura I. Kojien (Japanese Dictionary). Tokyo, 1973.

Shore B. Sala'Ilua: A Samoan Mystery. New York, 1982.

Shweder R., Bourne E. Does thc Concept of the Person Vary Cross-culturally? // Culture Theory: Essay on Mind, Self and Emotion / R. Shweder, R. LeVine (Eds.). New York, 1984. P. 200—213.

Silverman M., Barnett S. Ideology and Everyday Life. Ann Arbor, 1979.

Smith R. Japanese Society. New York, 1983.

Solomon R. Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology // Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion / R.Shweder, R.LeVine (Eds.). New York, 1984. P. 238—254.

White M., LeVine R. What Is an li Ko (Good Child)? // Child Development and Education in Japan / Stevenson H., Azuma H., Hakuta K. (Eds.). New York, 1986. P. 55—62.

Woronoff J. Japan: The Coming Social Crisis. Tokyo, 1982.

ЧТО ТАКОЕ ЗАПАДНАЯ КОНЦЕПЦИЯ «*SELF*»?*

Вспоминая Дэвида Юма

Д. Мюррей

> Я сопротивляюсь всему сильнее, чем моему собственному разнообразию…
> Я огромен. Я вмещаю множества.
>
> *Уолт Уитмен* (1855/1950)

> Мое сознание владеет тысячей разных языков, и каждый язык несет
> Свой собственный рассказ.
>
> *Шекспир, Ричард III, VIII*

Кто сейчас читает Юма? Я задался этим вопросом после прочтения второй статьи о природе «*Self*», написанной Катрин Ивинг в журнале «Этос». В двух содержательных и глубоких статьях (*Ewing*, 1990; 1991) она вносит в уже обширную и развивающуюся традицию изучения «*Self*» нечто внутренне значительное, что пока трудно выразить одним термином. Эти заявленные идеи иногда существуют под рубриками постмодернизма, рортианского прагматизма, феминизма или обновленного и радикального релятивизма.

---

* *Murray D.W.* What is the Western Concept of the Self. On forgetting David Hume. — Reprinted by permission of the American Anthropological Association from «Ethos», March, № 1. 1993. Not for further reproduction. Перепечатка запрещена.

Основные теоретические термины нарождающейся традиции понимания индивидуальности включают *случайность, контекстуальность, анти-эссенциализм, партикуляризм и номинализм.* Понятие «*Self*» в этом теоретическом контексте принадлежит к *плюралистическим, фрагментарным, непредвиденным, диалогичным, относительным, несовместимым и культурно обусловленным* понятиям (помимо Ивинг, из недавно опубликованных работ можно привести статьи *Crapanzano*, 1988; *Daniel*, 1984; *Marsella, DeVos, Hsu,* 1985; *Kondo,* 1986; *Lutz, Abu-Lughod,* 1990; *Rosaldo,* 1984; *Roseman,* 1990; *Shweder, Bourne,* 1984). Более того, вышеупомянутые авторы, похоже, верят, что, предлагая такую трактовку «*Self*», они развивают новую концепцию Западной культурной идеи личности, идентичности, разума и опыта.

В некоторых работах это объясняется тем, что различные культуры, не принадлежащие к Западу, формируют основу «*Self*», характеризуемую этими терминами; в других — говорят, что весь человеческий опыт можно объяснить этими понятиями, и западная концепция «*Self*» не является исключением. Например, с первой точки зрения, Розман изображает «*Self*» *Temiar* как пришедшее из «...мира, отличного от индивидуализированного западного «*Self*», представляющего собой отдельную целостность, в отличие от всего не-человеческого» (*Roseman*, 1990. P. 230). *Temiar* «*Self*», наоборот «...проницаемые, множественные, лоскутные». В противоположность релятивистской идее Розмана, Ивинг утверждает, что «во всех культурах можно наблюдать, как люди защищают разнообразие, несовместимые самопрезентации, которые зависят от контекста и могут быстро меняться» (*Ewing*, 1990. P. 251).

На следующем этапе развития кросс-культурного изучения личности некоторые исследователи обратили внимание на формирование эмоций в разных культурах, сравнение теорий личности и черты, внешне сходные с природой западного «*Self*». Например, Лутц и Абу-Лугход утверждают: «Для многих, увлеченных доказательством того, что эмоции больше зависят от культуры, чем от естества, западный дуализм мысли и чувства является причиной наших заблуждений» (*Lutz, Abu-Lughod*, 1990. P. 26). Розальдо говорит о дихотомиях, таких как

«внутреннее—внешнее» *«Self»*, как об «...ошибочно разделенных и свойственных западному складу ума» (*Rosaldo*, 1984. P. 137).

Конечно, не все из перечисленных выше авторов считают себя идущими в одном-единственном направлении, однако в их идеях можно найти некоторые общие черты, причем гипотеза, которую я хочу рассмотреть в данной статье, также содержится в этих работах. Для простоты изложения я назову эти общие черты «*случайное Self*». <...> Как пример интуитивной концепции меняющегося *«Self»*, Кондо сопоставляет свою концепцию западного *«Self»* с представлением о *«Self»*, полученным в полевой работе в Японии: «Как американский исследователь я была обучена действовать — независимость, профессионализм, компетентность считались достоинством». Но контактируя с этническими японцами, она заметила: «Я живо чувствую распад “*Self*” на отдельные составные части, воюющие друг с другом» (*Kondo*, 1986. P. 78).

Марселла, Де-Вос и Хсю предлагают более яркое противопоставление: «В этой книге мы намеренно рассматриваем “*Self*” в кросс-культурном аспекте, сравнивая понимание, рожденное в Западной традиции, с тем, которое столь отлично развивалось в индуизме в Индии, конфуцианстве и маоизме в Китае, и уникальной смеси заимствованных и местных представлений, обнаруженных в Японии» (*Marsella*, *Anthony*, *DeVos*, *Hsu*, 1985. P. 2). В исследованиях Шведера и Бурне не только констатируется отличие западного *«Self»* от индийского, но отмечается причина их специфичности:

> «То, что делает западную культуру специфичной, это — концепция “автономной, отдельной, индивидуальной жизни в обществе”. То, что делает индийскую культуру специфичной — “автономная, нераздельная индивидуальная жизнь вне общества”. При обращении к “человеку в обществе” индийские воззрения не являются уникальными (на самом деле это — прототипичные и ясные выражения распространенной модели социального мышления), но они значительно отличаются от традиции “естественного человека” в Западной социальной мысли» (*Shweder*, *Bourne*, 1984. P. 191).

Далее Шведер и Бурне отмечают, что западный «...автономный индивид воображает невероятное: что он живет в целостном защищенном мире (расширенные границы “*Self*”), где он “свободен в выборе”» (*Shweder*, *Bourne*,

1984. P. 192). Хотя рассуждения Шведера и Бурне появилась в разделе, рассматривающем культурный релятивизм, данный пример удостоверяет скорее не релятивизм (согласно которому различные культуры порождают различные «*Self*»), но — дуализм между «неправдоподобным» Западом и «ясным» остальным миром. <...>

Характеристика этой оппозиции более интересна для меня. Что является природой западного «*Self*», с которым чаще сравнивают «ситуационное *Self*»? Это альтернативное понятие «*Self*» многобразно описывается терминами *сущностное, автономное, определенное, стабильное, прочное, постоянное, непроницаемое* или *единое*.

Противопоставим понятию «ситуационного *Self*» альтернативную концепцию, которую назовем «*трансцендентное Self*» (*Dumont*, 1985; *Johnson*, 1985; *Hallowell*, 1955; *Saler*, 1990; *Singer*, 1984; *Taylior*, 1989). «Трансцендентное *Self*» обычно сравнивают с универсалиями человеческой природы или опыта, описывая их в западной традиции как биологические или психологические процессы организма.

Например, Лутц характеризует западное понимание эмоции как «...основанное... на вере, что эмоция, в сущности, является психобиологической структурой и аспектом индивидуальности» (*Lutz*, 1984. P. 4). Позднее Лутц соотносит эмоциональные конструкты с «...западным подходом к языку», подкрепляющим взгляд на эмоции как на «...физиологические явления, конкретизированные психофизиологические состояния или объективированные внутренние неслучайные явления» (*Lutz*, 1988. P. 9) и утверждает, что существует «..радикальное разделение индивидуального и социального в западном понимании и отнесение эмоций к индивидуальности» (*Там же*. P. 42).

Почти всегда трансцендентное «*Self*» связывается с западной культурной традицией, причем в манере, отрицающей его присутствие как *культурной идеологии* в какой-либо иной культурной группе. Часто цитируемая фраза Гиртца хорошо отражает эти идеи:

«Западная концепция личности как определенного, уникального, более или менее интегрированного мотивационного и когнитивного мира, динамического центра сознания, эмоций, мнений и деятельности, организованного в характерное целое и направленного

против других целостностей и против их социального и природного основания, — является, несмотря на кажущуюся бесспорность, скорее частной концепцией в контексте других культур мира» (*Geertz*, 1984. P. 126).

Эта идея неоднократно с различными вариациями повторялась многими другими. Когда трансцендентное «*Self*» определяется в пространстве культур как западный феномен, дискуссия ограничивается небольшой группой ученых, которые считаются ответственными за его существование. Хотя некоторые аналитики обнаруживают взаимосвязь между понятием «*Self*» в культурах Запада и распространенными институтами христианства с их пониманием индивидуальной и бессмертной души как моральной сущности (*Appadurai*, 1990; *Dumont*, 1985; *Taylor*, 1989), многие связывают формирование «*Self*» с работами трех или четырех философов. <...>

Лутц, например, в своем обсуждении западного понимания эмоций упоминает двоих из них:

«Широкое обсуждение концепции эмоций, идущее на Западе, по крайней мере, в течение прошедших 2000 лет, имеет, в большинстве случаев, последствия в виде тех или иных философских, религиозных, моральных, или, в современном виде, научных (психологических) целей разума. Этот дискурс включает отношение Платона к связи удовольствия и добродетели... Раннее христианство пытается отличать бренные человеческие эмоции от эмоций Бога» (*Lutz*, 1988. P. 53).

Подводя итог, она заявляет:

«То, что является причиной парадоксальности евроамериканских установок по отношению к моральности эмоций, является традицией позитивизма. Разделяя мир на область объективного и субъективного и на сферы реальности и ценностей ... позитивизм устраняет страстную включенность и обязательность определенного способа видения и действия в мире» (*Там же*. P. 77).

Лутц считает взгляды Руссо — философа, ценящего «естественные чувства» — «исключением» в позитивистской концепции «*Self*». Несмотря на ее мнение, следует отметить, что Руссо в «Исповеди» говорит о развитии своего самоощущения и связывает его с влиянием грамотности. Руссо пишет, что он научился читать в пять или шесть лет, и что «...с моего раннего чтения я веду отсчет непрерывному осознанию своего собственного существования»

(*Rousseau*, 1953/1781. P. 19). Интересно, что Лутц, вслед за многими другими, не считает Витгенштейна принадлежащим к философской традиции позитивизма и его поздних форм, несмотря на то, что вклад Витгенштейна в западную философию мог бы быть лучше понят как развивающий новую теорию ситуационного «*Self*», как смысл и знание, заменяющие старые, менее адекватные для эссенциализма. Наборот, я убежден, что критика Витгенштейном философской традиции явно предостерегает от подобной интерпретации.

Философские и теологические корни стабильного «*Self*», идущие от Платона, Декарта, Канта и христианских учений, часто представляются как не только непрерывно существующие в западной традиции, но и неизменно господствующие в ней. Хотя Джонсон в своей серьезной статье «Западная концепция “*Self*”» признает «...различие в восточной и западной традиции», он заявляет, что «..концепция западного “*Self*” содержит избранные воззрения, сущностно опирающиеся на аристотелевскую логику, картезианскую перспективу, и (в первую очередь) ортодоксальные христианские положения» (*Johnson*, 1985. P. 92). Джонсон не уточняет, почему это так, он не говорит нам, что именно в западной традиции рассматривается как «сущностное».

Тем не менее в христианской традиции существует много догматических неясностей и искажений, касающихся вечной тождественности, души и ее связи со смертным телом[1].

[1] При приведении аргументов, которые связывают западную концепцию личности с христианской традицией, следует помнить, что понятие личности в христианстве структурируется вокруг центральной тождественности души, уникальной и вечной, и, тем не менее, дополняется идеей перехода из одного состояния в другое. Сущностью христианского понимания является то, что личность, по меньшей мере, может изменяться или перерождаться. В большинстве традиций после крещения человек обретает новую сущность; те, кто были падшими созданиями лишь час назад, чисты, если не впадут в грех далее. По-видимому, это душа, всегда неизменная, которая сейчас сияет вновь, вмещает бренность личности, которая может изменяться. Но, тем не менее, здесь переживается переход из одной формы бытия в другую. В некоторых христианских традициях эта трансформация происходит позднее, после воскресения, когда новое создание снова возрождается из смерти и разложения. Хотя такое понятие перехода не лежит в философии вечной случайности, оно, по крайней мере, рождает идею исправимости, и, возможно, искупления грехов личностью.

<...> С должным уважением к вековой философской традиции я спрашиваю, действительно ли модель «трансцендетного *Self*» представляет ведущую западную концепцию «*Self*», разума и эмоций. Такой вопрос всегда может возникнуть при обращении к древним грекам, при знакомстве почти с любой последующей философской альтернативой. <...>

В этом смысле, можно обратиться к Гераклиту по поводу непрерывности бытия, или к стоикам по поводу скептицизма и сделать вывод, что в нашей общепринятой теории «*Self*» нет ничего нового. Действительно, поскольку весь опыт может быть усвоен как в дискретной, так и в непрерывной форме, любое из двух понятий «*Self*» — дискретное или непрерывное — может быть ведущим, в зависимости от того, какие черты личного опыта и представления о себе самом отбираются и формируются в виде культурной нормы. <...>

Материализм Гоббса, монизм Спинозы, ассоциативная психология Милля и, наконец, прагматизм Джеймса содержат все представленные теории разума, противоположные картезианскому рациональному дуализму. Кроме того, работа Дж.Г.Мида и труды Сартра и Мерло-Понти содержат представления о «*Self*», отличные от идей Канта, Декарта и христианства[2]. <...> Мне не хотелось бы ограничивать свое обсуждение только формальной философией, поскольку анализ определенных литературных традиций Запада также выявляет сложную картину представлений о «*Self*» и личностном опыте. Можно сделать вывод, что субъективная личность, которую Ивинг, Гиртц, Лутц, Шведер, Бурне и другие относили к западной культуре, является, фактически, обратной стороной формальной теологии, в современном развитии более связанной с развитием литературного течения романтизма в конце

---

[2] Следует отметить, что авторы анализируемых философских концепций более глубоко рассматривают проблему, чем я, и дополняют список другими философскими традициями, которые еще более усложняют вопрос о личности на Западе, включая традицию скептицизма Пиррона, эпикурейство, идеи гражданских гуманистов от Цицерона до Руссо, Плотина и, во многих отношениях, Гегеля. И, конечно, современные идеи, полные радикальных подходов к «*Self*», такие как пост-лаканианские концепции.

XVIII века (*Gifford*, 1990; *Pigliaro*, 1987; Ryan, 1991; *Rider*, 1973)[3].

Исторически интернализации и субъективизации «*Self*» в дальнейшем помогло развитие традиций личного уединения. Витольд Рубчински утверждает, что уединение, появившись в Нидерландах в XVII веке и проникнув в Англию и Северную Европу в XVIII веке, было одним из «...двух великих открытий Буржуазного Века». Результатом популярности уединения был рост внимания к физической и психологической неприкосновенности человека (см. *Gifford*, 1990; *Rybyczynski*, 1986. P. 77). Наконец, я полагаю, что как растущая индивидуальность моральной ответственности в системе правосудия на Западе, так и соответствующие принципы индивидуализированного способа наследования (то, что Мэйн назвал «...универсальный порядок наследования» — *Maine*, 1861), одинаково служили развитию понимания людьми западного «*Self*» как непрерывного и ограниченного. Но это развитие законов является собственно новым в Западной культурной истории и не может считаться бесспорно доминирующим.

---

[3] В Англии романтизм ведет свое начало от публикации «Лирических баллад» Колериджа и Вордсворта в 1798 году. Помимо экспрессии романтизма в немецкой школе «Sturm und Drang», с ее потоком чувств, то, что послужило источником концепции «*Self*», лучше всего выражено у Водсворта в «Lines, Composed a Few Miles above Tintern Abbey», где показана активность «*Self*» и ее творческая фантазия, субъективный разум, который смотрит на мир в перспективе и создает возможность личностной относительности. Эта позиция может быть обобщена замечанием, что «для Божьего Правосудия тот, кто убивает одного человека, разрушат целый мир».

В «The Farther Shore» Дональда Гиффорда мы читаем: «Мировая *субъективность* вошла в Англии в употребление в 1820 годах, абсолютно вовремя, чтобы внедриться в быстро развивающийся процесс интернализации индивидуального “*Self*” и сопутствующую ему редефиницию самопознания» (*Gifford*, 1990. P. 173). Это интернальное и индивидуализированное положение контрастирует с господствующими культурными гипотезами о положении «*Self*», ранее распространенными в английском обществе. Он рассматривает позицию Джонсона (*Johnson*, 1750) как предшествовавшую течению романтизма, в которой человеческая индивидуальность, «без лишних и специальных декораций и масок», может быть подтверждена как «единообразие в состоянии человека», базовое для *джентльменского соглашения*, базовое для родовой души, разделяемой всеми благовоспитанными и хорошо образованными мужчинами и женщинами, способность достигать согласия и жить в согласии. «Это родовое “*Self*”, — сказал Гиффорд, —существовало для восприятия и определения себя в публичном, общественном смысле, в выражениях внешнего поведения, сохранения и установки на моральное взаимодействие с другими. Человечество было сословием, поддерживаемым совместно

Поскольку прежде всего меня интересует формирование традиции позитивизма, в дальнейшем я не буду касаться теорий «*Self*», возникших в романтизме, экзистенциализме или феноменологии. Для меня более важна роль Дэвида Юма. Мой интерес ни в коей мере не вызван тем фактом, что Юм предложил западную теорию «*Self*», предвосхитившую аргумент Ивинг, к которому я скоро обращусь.

Важно понять, что здесь не выдвигается альтернативное мнение относительно того, как западное «*Self*» может в реальности переживаться его носителями. Добиться некоторой ясности обоснования того, чему служит моя агрументация, что позволяет мне сделать это эссе метатеоретическим комментарием к формированию социальной научной «традиции» западного понимания западного «*Self*», может помочь использование ряда абстрактных положений.

Некое этнографическое объяснение способа переживания или презентации западного «*Self*» назовем S_1. Это объяснение может быть адекватным или нет, и результат может стать эмпирическим, обусловленным актуальным переживанием «*Self*» или представляемым теми, для кого западная культура является родной. Следующий уровень, S_2 — описа-

---

образованными мужчинами и женщинами» (*Gifford*, 1990. P. 174). Таким образом, выявляется картина западного «*Self*» во времена Самуэля Джонсона, которая сходна с «целостной» культурной концепцией Шведера и Бурне.

Вордсворт вскоре ввел в новое ощущение «*Self*» «картину разума», эмоциональную и интеллектуальную историю развития его собственной личности, в его случае как «лучшее время засевания» его души. «Одинокое музицирование» Вордсворта вызвано переводом воспоминаний о субъективном опыте в реальную мысль. Колеридж рос осведомленным о развивающейся «*Self*-инволюции» своего друга, «которая, и это пугало, могла привести к “болезненному одинокому и изолированному ... существованию”» (*Gifford*, 1990. P. 174).

Гиффорд предполагает, что «Прелюдии» Вордсворта могут составить новый пантеон литературных героев, «великих *Одиночек,* тех одиноких путешественников: Фауст Гете, Прометей Шелли, Чайлд Гарольд и Манфред Байрона, и всех их одиноких спутников, включая Сатану Милтона, вновь вернувшегося в начале XIX века в образе романтического бунтовщика, предостерегающего против абстрактной и безличной власти» (*Gifford*, 1990. P. 175). Термин *одиночка* идет от Моби Дика Мелвилла, он принят для тех, кто не «...признает всеобщий континент человечества, но каждый одиночка живет на своем собственном отдельном континенте»(*Melville*, 1967/1851. P. 469). Влияние нового романтического самосознания является настолько сильным, что к концу XIX века, много позже знаменитой истинно социальной природы «*Self*» д-ра Джонсона, мы встречаем испуг Генри Джеймса перед тем, что он назвал «ужасающей многочисленностью общества».

ние того, как формировалась традиция *сказанного* о западном *«Self»*, где рассматривается вопрос о культурной идеологии личности в западных обществах. На третьем уровне, S_3 — будут примечания типа *«Myself»*, которые подчиняются требованиям уровня S_2, но не уровня S_1 (т.е. того, как уроженцы Запада в реальности ощущают себя).

Позвольте предложить пример того, как эти уровни сами проявляются в современных дискуссиях. Катерина Ивинг (*Ewing*, 1990) комментирует западное *«Self»* на уровне S_1 и далее выдвигает интересные универсальные требования для всех культур и переживания в них *«Self»* (S_1), не считаясь с тем, как они были ранее описаны этнографами на уровне S_2. Она критикует, например, работу Шведера и Бурне (*Shweder*, 1984) за неверную характеристику западного *«Self»* (S_1). Еще никто, по мнению Ивинг, не представил работы, адекватной реальным этнографическим фактам, если они описывают переживание *«Self»* (S_1) в любой культуре как целостное или устойчивое.

Ивинг, однако, не предъявляет претензий по поводу того, что Шведер и Бурне потерпели неудачу в адекватной характеристике традиции *сказанного о* западном *«Self»* (S_2) в процессе моделирования. Я же утверждаю здесь, что Шведер и Бурне, и некоторые другие, включая Ивинг, ошибочно характеризуют традицию объяснения (S_2) западного *«Self»* (S_1), и что эта традиция более разнородна, спорна и диалектична, чем в их объяснении. Таким образом, многие из тех же самых требований, которые Ивинг и другие предъявляли к «реальной» природе *«Self»* (S_1), я предъявляю к идеологии *«Self»* (S_2), существующей в западной традиции.

Зададим вопрос на уровне S_3: почему многие дискуссии об уровне S_2 имеют форму, существующую в данный исторический момент, тогда как я уверен, что с равным успехом могут быть предложены и другие объяснения традиции западной личности (S_2)?

Вклад Дэвида Юма

<...> Каков был вклад Юма в западную теорию *«Self»*? Откликаясь на идеалистическую теорию разума или души Беркли, соглашаясь с теорией ощущений Локка, теория опы-

та Юма находится в тесной связи с атомистической теорией материи. Юм сводил все содержание разума к набору элементарных ощущений. В мышлении обнаруживалась последовательность отдельных ощущений. «Идеи» были слабыми копиями «впечатлений» или отдельных восприятий. Помимо впечатлений и идей, ничто не заслуживало внимания.

Общее ощущение возникало от того, что последовательные появления предметов были связаны во времени таким образом, чтобы они могли выявить единый объект, способный сохраняться, несмотря на внешние изменения, и демонстрировать тождественность его сенсорных «свойств». Подобным образом последовательность идей в уме поддерживалась духовным единством души, в которой они возникают. Против этих понятий общего ощущения и других понятий (включая «причинные» отношения, призванные связывать отдельные ощущения) Юм предлагал свою откровенно разрушительную философию разума.

Когда Юм (*Hume*, 1975/1758) впервые поднял вопрос личностной тождественности, он заявил, что «существуют некоторые философы, которые воображают, что мы в каждый момент внутренне сознаем то, что мы называем нашим "*Self*"; то, что мы чувствуем его существование и непрерывность этого существования; и что есть определенные, за пределами очевидных проявлений, его абсолютная тождественность и простота». После призыва к учету нашего реального опыта Юм продолжает: «К несчастью, все эти позитивные утверждения противоречат тому реальному опыту, на который они ссылаются: мы не имеем какой-либо идеи "*Self*", после способа, объясняемого здесь. Например, из какого впечатления можно извлечь эту идею?» (*Hume*, 1975/1758. P. I; VI; IV).

Юму идея «неизменного *Self*» казалась фантастичной. За идеями не скрывалось ничего, что бы их связывало. Когда Юм говорит об ощущениях, он замечает:

> «Все они очень различны, и могут быть рассмотрены в отдельности, и могут существовать раздельно и не нуждаются в подтверждении своего существования. Поэтому, каким образом они принадлежат "*Self*", и как они связаны с ним? С моей точки зрения... я всегда ошибаюсь, то ли это конкретное ощущения или другое, теплое или холодное, светлое или темное, любовь или ненависть, боль или удовольствие. Я никогда не могу поймать "себя" в какой-то отрезок времени без ощущений, и никогда не могу наблюдать ничего, кроме ощущений» (*Там же*).

Понятие причинной связи было также иллюзорно. Каждое ощущение было отдельным и существующем в его собственных правах. Следовательно, оно могло быть единственным, в нем ничем не были связаны вместе отдельные впечатления. Для Дэвида Юма, которого при жизни обвиняли в атеизме, нет никаких сомнений, что дух машины, с которой он столкнулся, был ничем иным, как концепцией души. Идея «души», «*Self*» и даже «субстанции» является результатом нашего смешения последовательности ощущений с идеей тождественности.

Наконец, Юм выдвинул аргумент, который вполне сравним по духу с идеей Ивинг (*Ewing*, 1990) относительно универсальной «иллюзии целостности». С точки зрения Ивинг, люди постоянно для себя создают ощущение «*Self*» благодаря «...универсальному семиотическому процессу, с помощью которого люди справляются с несовместимостью» (*Там же*. P. 253). Юм также заключает, что существует человеческая способность иллюзии целостности:

> «Таким образом, спор о тождественности — не просто игра слов. Когда мы относим тождественность, в ложном ощущении, к различным или прерывающимся объектам, нашей ошибкой является не ограниченность выражения, а обычный уклон в фикцию, как в нечто неизменное и непрерывное, или что-то мистическое и необъяснимое, или, по меньшей мере, имеем склонность к такой фикции» (*Hume*, 1975/1758. P. 199).

Хотя у Юма нет того семиотического обрамления, которым обладает аргументация Ивинг, он понимает то, чего не понимает она: насколько радикальным должен стать наш партикуляризм. Это не только «*Self*», возникающее благодаря фикции постоянства и целостности, а весь мир ощущений целиком. Тот, кто получает опыт, и сам опыт — должны быть формируемы вместе, также как ментальная иллюзия тождественности и целостности вытекает из наших актуальных ощущений. Юм утверждал, что идея постоянного внешнего мира была, подобно проблеме «*Self*», психологической конструкцией:

> «Здесь существует противоречие между понятием идентичности похожих ощущений и прерывности их появления, мозг должен затрудняться в этой ситуации, и будет, естественно, искать выход из затруднений... Чтобы освободиться от этой трудности, мы скрываем, насколько возможно, прерывность или даже полностью это отрица-

ем, предполагая, что эти прерванные ощущения связаны в реальности, которую мы не воспринимаем» (*Hume*, 1975/1758. P. 206).

Таким образом, мы видим, что в теории Дэвида Юма по меньшей мере один компонент западной концепции «*Self*» — рационалистский философский — не только спроецировал номиналистский и фрагментарный опыт переживания «*Self*», но и постулировал психологический механизм, объясняющий «иллюзию» постоянства «*Self*» и целостности ощущаемого мира.

Действительно, этот аргумент был таким сильным, что Юм подготовил место для попытки Канта обеспечить необходимый синтез юмовской «разнородности», в которой крутятся отдельные ощущения. Механизм синтеза был достигнут Кантом, выдвинувшим категории разума и Трансцендентного Эго, с которыми теперь соотносят упорядоченный и согласованный опыт. Для Канта стабильная, постоянная и трансцендентная самотождественность, предлагаемая как защита от юмовской иллюзорности, теперь была философски оправдана.

Западная философия была ввергнута в кризис принятием анализа ощущений Юма. Ответ Канта тоже был не идеален, и, возражая им обоим, Джеймс (*James*, 1976; 1981/1890; 1983), со своей версией радикального эмпиризма, почувствовал необходимость заявить, что оригинальная юмовская идея атомизма сама по себе была ошибочной. По мнению Джеймса, Канту не было необходимости обосновывать способность разума объединять отдельные ощущения, поскольку опыт был для него изначально непрерывным; на самом деле, Джеймс вводит термин «поток сознания» в философский дискурс. Опыт предстает в первом постижении как ощущения, связанные «отношениями», скорее представляя непосредственную целостность флюидов, чем последовательность мгновений. Временные и пространственные отношения со всеми их связями воспринимаются так же непосредственно, как и то, что мы пытаемся разделять как «предметы» в них.

Джеймс утверждал, что Юм был не прав. Знания непосредственного опыта являются результатом «анализа», а не «синтеза»:

«Сознание, таким образом, не возникает в самом себе, меняясь в знаках. Такие слова как “цепь” или “поезд” не описывают это так, как это представляется первоначально. Это ничем не соедине-

но; это струится потоком. Слова “река” или “поток” являются метафорами, которые это наиболее естественно описывают. Говоря о будущем, назовем это потоком мышления или сознания, или субъективной жизни» (*James*, 1981/1890. Vol. I. P. 239).

«*Self*», возникающее в традиции прагматизма Джеймса, является активным, решающим проблемы грядущего (*James*, 1981/1890; *Murray*, 1912). Тогда заметим, что западная философия после Юма, похоже, рассматривает главную традицию стабильного непрерывного «*Self*» скорее как ряд тщетных уходов от описательных построений, чем как неизменную ортодоксию.

Конструирование «традиции» западного «*Self*»

Таким образом, получается, что не только в теологических доказательствах и литературных размышлениях мы находим альтернативные западные концепции «*Self*» (S_2), но их также можно обнаружить в прямом философском изложении. А поскольку дело обстоит именно так, то встает интересная для данной дискуссии культурная проблема — почему так много статей утверждает унитарность, эссенциализм и трансцендентность в понимании «*Self*» как обоснованные «ведущей западной философией». Антропологи знают, в какой мере во многих культурах поддерживается иллюзия непрерывности традиций — в большой степени благодаря соответствующей интерпретации современных аналогичных событий, вследствие чего они структурируются и понимаются как то же самое, что мы всегда делали (*Sahlins*, 1981; 1985).

Нужно объяснить, почему столь многие ученые испытывают потребность изменить процесс. То есть они, похоже, проецируют упрощенно монолитное культурное и интеллектуальное прошлое на то, что в действительности является чрезвычайно разнообразным и спорным. Эта монолитная конструкция затем объявляется «Ведущей Западной Традицией», в сравнении с которой их работы представляют не только «прорыв», но и поражение. Возможно, подобной деятельностью они демонстрируют истинную реакцию западной культуры.

Таким образом, там, где люди из других культур берут разнообразное и стохастическое настоящее и организуют его в понятиях, утверждающих продолжение культурного прошло-

го, некоторые ученые навязывают единый образ тому, что в реальности является разнообразным прошлым, моделирование чего с помощью современного мышления они считают более совершенным. Западные ученые велят людям из других культур согласовать современные события с теоретическими структурами традиции. Многие современные ученые, тем не менее, делают из прошлого собственной культуры теоретические структуры, в сравнении с которыми они обосновывают новизну их культурного настоящего. Затем этот процесс называется «теоретическим прогрессом». В характеризуемой «западной культурной традиции» существовала тенденция признать устоявшейся концепцией то, что в реальности является сложным и многогранным процессом. В философии, занимающейся *«Self»*, этот процесс очень напоминает долгий исторический спор между дискретным и непрерывным, стабильным и изменчивым, трансцендентным и имманентным.

Остается объяснить, почему на пересечении научной философии и культурных идей народов Америки о западной философии так часто встречаются сомнительные копии позитивизма эпохи Возрождения, которые создаются, чтобы их разрушать. Почему, таким образом, мы забываем о множественности «*Self*» и философских взглядах, являющихся содержанием и формирующих понятие «Запад»?

Я не знаю ответа на эти вопросы, но делаю выводы наряду с гипотезами для дальнейших исследований. Можно выделить некоторые идеи относительно нашей уникальной связи как последователей западной традиции социальной науки с нашей собственной историей. Прежде всего, это огромное количество доступных нам текстов, большинство из которых открыты даже для глубокого смыслового постижения, поскольку господство языка относительно. Такое количество текстов недоступно большинству народов мира, и немногие исследователи могут полностью проникнуть в глубины Индии, Китая или арабского мира без тайного посвящения. Эти факторы могут сделать прошлое Запада в нашем сознании более разнообразным, более неоднородным в мысли и действии. На самом деле западная проекция на эти культуры только кажется нескольким поколениям антропологов. Откуда же, если нам неведомо огромное разнообразие наших некогда гомогенных копий, так много раздоров, противодействий, сомнений и мнений, и можем ли мы постоянно обесценивать богатство и сложность Запада? <...>

Может быть, большинство из нас — продукты специализации в науке — просто игнорируют изменчивость и разнообразие в развитии прошлых веков так, как этого не делали наши учителя викторианской эпохи. Таким образом, если предполагать систематичность в работе, — нет серьезной причины для *избирательного* игнорирования прошлого Запада. То, что мы делаем, я считаю, является конструированием осознанной, теоретически организованной интеллектуальной истории Запада. Это значит, что мы создаем «традицию» нашего философского «*Self*» в духе провозглашенного Гобсбаумом и Рейнджером (*Hobsbawm*, *Ranger*, 1983) *Изобретения Традиции*. «Традиция» является формализованным, ритуализованным оправданием деяний прошлого, которое было, по словам Бьерсака, «...придумано как рычаг управления новыми и сложными обстоятельствами» (*Biersack*, 1991. P. 14). Это противоположно «обычаю», который является живым, истинным и гибким. «Традиция» является моделью прошлого в сознании и употребляется в настоящем в качестве политического инструмента.

То, что предлагается нами в качестве «традиционной» западной философии «*Self*» может быть, с этой точки зрения, избирательно создано из разнообразия культурных реалий прошлого. Как мы усвоили в результате исследования колониального и постколониального контекста, «традиция», создаваясь, отбирает интеллектуальные постулаты, воплощенные, материализованные, существующие, чтобы стать ресурсом идеологии. Так, наша идея о западной концепции «*Self*» тесно связана с концепциями, подобными «*Fa'a*» на Самоа, то есть самоанской модели. Таким образом, в чьих-то руках это становится избирательным моделированием исторической практики Запада, частично определяемой как противопоставление западному пониманию иных культурных путей и навязывание своего ви́дения как следствие постколониального статуса Запада. Как сказал Мишель Розалдо, говоря о западных гипотезах по поводу «*Self*» и сферы ощущений: «Мое прошлое — это миф» (*Rosaldo*, 1984. P. 137).

Обратившись к идеологии, мы может быть сможем осознать точку зрения этого эссе, согласно которой «традиция» переходит в «дискурс» — еще один термин, часто употребляемый в литературе, посвященной условному «*Self*». Здесь я заканчиваю, опасаясь того, что наше понятие «дискурс»

уподобится понятию «философия», как в старой немецкой шутке: «Ничто не служило данной цели, кроме систематического употребления неверной терминологии».

Заключение

Широкая распространенность грамотности и институтов разнообразного формального образования на Западе очень затрудняют четкое отделение народной традиции мысли от философского и научного мышления. Студенты университетов и колледжей, читатели газет и журналов и многочисленные телезрители в США, например, регулярно сталкиваются с понятиями личного «*Self*» (S_2), которые вытекают из научных исследований или подаются как подтверждаемые научными исследованиями или научной философией. Даже если не все уроженцы Запада слышали о Платоне, Декарте или Джеймсе (а значительное количество слышало), то очень многие из них слышали о психологии, и возможно даже получали, пусть и в элементарном виде, психологическую помощь. Популярные журналы заполнены психологическими профилями, анкетами и личностными рекомендациями. Кроме того, многие люди на работе проходили психологическое тестирование. Многие народные традиции, похоже, развивались под влиянием юридических, религиозных и литературных ценностей, которые утверждают уникальную и неизменную личностную идентичность, которую я назвал здесь *трансцендентным* «*Self*».

Тем не менее, довольно просто отыскать выражение альтернативных концепций «*Self*» (S_2) в народном опыте. Люди Запада сознательно обращаются к трехкомпонентной теории личности Фрейда и ведут себя так, что Эрвинг Гоффман заявил бы, что они умело «выражают "*Self*"» в повседневной жизни. Короче говоря, не совсем ясно, существует ли единая народная модель личности в современной западной культурной системе. Фактически в настоящее время (как и в прошлом) существует диалектическая связь между противоположными идеями «*Self*» в западной традиции, идеями, которые можно определить как эссенциалистские и номиналистские или как *трансцендентные* и *условные*.

В этом эссе я пытался показать, что западная концепция «*Self*», то есть наше собственное «*Self*», создаваемое путем

рефлексии, является в реальности сложной и спорной традицией мысли. Некоторые отдельные понятия, касающиеся «*Self*», были предложены западными религиями, философией и литературой, в неменьшей степени они являлись моделями переживания «*Self*», которые сходны для номиналистов, контекстуалистов и прочих теоретических лагерей. В частности, в работе Дэвида Юма показана теория переживания «*Self*», которая не только не соответствует нашим ожиданиям постоянного, определенного и неизменного «*Self*», но и предвосхищает некоторые из теоретических идей, которые можно найти в последней работе Катерины Ивинг.

Несмотря на это разнообразное и спорное прошлое, оно предстает банальным при знакомстве с трудами современных западных ученых, которые дают очень различные толкования западной концепции личности. Часто имея очень бедные аргументы, они склонны использовать предполагаемую ведущую западную модель в качестве удобного фона для своих собственных открытий различных концепций «*Self*» в этнографических отчетах. Это толкование западной истории является таким избирательным прочтением культурного опыта, что скорее оно выступает «изобретением (западной) традиции» — то есть желаемым ви́дением культурной модели, служащей для определения и контраста по отношению к сегодняшнему, идеологически сложному, культурному моменту.

Литература

Appadurai A. Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India // Language and the Politics of Emotion / C.Lutz, L.Abu-Lughod (Eds.). Cambridge, 1990. P. 92—112.

Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology / A.Biersack (Ed.). Washington (DC), 1991.

Crapanzano V. On Self-Characterization // Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies. Chicago, 1988. №. 24.

Daniel V. Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way. Berkeley, 1984.

Dumont L. A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism // The Category of the Person / M.Carrilhers, S.Collins, S.Lukes (Eds.). New York, 1985. P. 93—122.

Ewing K. The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency // Ethos. 1990. № 18. P. 251—278.

Ewing K. Can Psychoanalytic Theories Explain the Pakistani Woman? Inlrapsychic Autonomy and Interpsychic Personal Engagement in the Extended Family // Ethos. 1991. № 19. P. 131—160.

Geertz C. From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding // Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion / R.Shweder, R.LeVine (Eds.). Cambridge, 1984. P. 123—136.

Gifford D. The Farther Shore: A Natural History of Perception, 1798—1984. New York, 1990.

Goffman E. The Presentation of Self in Everyday life. Edinburgh, 1956.

Hallowell A.I. The Self and Its Behavioral Environment // Culture and Experience. Philadelphia, 1955.

The Invention of Tradition / E.Hobsbawm, T.Ranger (Eds.). Cambridge, 1983.

Hume D. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Oxford, 1975/1758.

James W. Essays in Radical Empiricism. Cambridge (MA), 1976.

James W. Principles of Psychology. 2 vols. Cambridge (MA), 1981/1890.

James W. Essays in Psychology. Cambridge (MA), 1983.

Johnson F. The Western Concept of Self // Culture and Self: Asian and Western Perspectives / A.Marsella, G.DeVos, F.Hsu (Eds.) New York, 1985. P. 91—138.

Johnson S. The Rambler (London), Oct. 13. 1750.

Kondo D. Dissolution and Reconslitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology // Cultural Anthropology. 1986. № 1. P. 74—88.

Lutz C. Unnatural Emotions: Everyday Sentiments of a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory. Chicago, 1988.

Language and the Politics of Emotion / C. Lutz, L.Abu-Lughod (Eds.). Cambridge, 1990

Maine H. Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation in Modern Ideas. London, 1861.

Culture and Self: Asian and Western Perspectives / A.Marsella, G.DeVos, F.Hsu (Eds.). New York, 1985.

Maine H. Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas. London, 1861.

Melville H. Moby Dick. New York, 1967/1851.

Murray D.L. Pragmatism. London, 1912.

Pigliaro R. Selfhood and Redemption in Blake's Songs. University Park, 1987.

Rider F. The Dialectic of Selfhood in Montaigne. Stanford (CA), 1973.

Rosaldo M. Toward an Anthropology of Self and Feeling // Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion / R.Shweder, R.LeVine (Eds.). Cambridge, 1984. P. 137—157.

Roseman M. Head, Heart, Odor, and Shadow: The Structure of the Self, the Emotional World, and Ritual Performance among Senoi Temiar // Ethos. 1990. № 18. P. 227—250.

Rousseau J.-J. Confessions /J.M.Cohen (Trans.). London, 1953/ 1781.

Ryan J. The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism. Chicago, 1991.

Rybyczynski W. Home: A Short History of an Idea. New York, 1986.

Sahlins M. Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom // A.S.A.O. Special Publication, № 1. Ann Arbor, 1981.

Sahlins M. Islands of History. Chicago, 1985.

Saler B. Perspectives on the Self // Paper prepared for the 89th Annual Meeting of the American Anthropological Association. New Orleans (Louisiana), 1990.

Shweder R., Bourne E. Does the Concept of the Person Vary Cross-Cullurally? // Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion / R.Shweder, R.LeVine (Eds.). Cambridge, 1984. P. 158—199.

Singer M. Man's Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology. Bloomington, 1984.

Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge (MA), 1989.

Whitman W. Leaves of Grass. New York, 1950/1855.

3. ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ, БИОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

ПСИХИЧЕСКИЕ ЗАБОЛЕВАНИЯ, КУЛЬТУРА И ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ: МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ПОЛЕ ИССЛЕДОВАНИЯ*

Э. Бургиньон

Статьи, вошедшие в эту часть книги, представляют различные периоды осмысления антропологами взаимосвязи между поведением и биологией.

Антропологическое изучение психических заболеваний и измененных состояний сознания затрагивает биологию и культуру в их взаимосвязи. Действительно, при чтении этих статей становится совершенно очевидным, что давняя дихотомия между телом (биология) и разумом (культура, поведение) совершенно устарела. К сожалению, еще не создано специального языка для того, чтобы рассуждать и высказываться о взаимосвязанном целом — психобиологической системе, расположенной в культурном окружении. Все авторы, представленные в этой части книги, признавая культурное многообразие, допускают в то же время существование общечеловеческой природы. Р.Б.Эдгертон подчеркивает вопросы, связанные с девиантностью и под-

---

* Предисловие к разделу «Измененные состояния сознания, биология и культура» специально для данного издания любезно согласилась написать профессор Эрика Бургиньон, США, Огайо, г.Коламбус.

чинением. Он доказывает, что девиантность является частью природы человека, и что она, как и конформизм, заложена в его биологии.

Э.Ф.К.Уоллес, формулируя свою гипотезу о том, что так называемая «арктическая истерия» может подразумевать дефицит кальция, один из первых привлек внимание к взаимодействию биологии и эксцентричного поведения в культурном контексте. Изучение причин дефицита кальция предполагает исследование как экологического, так и социокультурного окружения. Однако исследование, проведенное для проверки этой гипотезы, оказалось очень сложным. Ясный и окончательный ответ на этот вопрос до сих пор не найден.

Другую биологическую перспективу предложил Р.Принс, разрабатывающий гипотезу о том, что изменения на уровне *эндорфинов* связаны с «шаманским» поведением.

Э.Бургиньон на основе статистического анализа данных, полученных из большого количества обществ, характеризует различные формы измененных состояний (или транса). В соответствии с культурной интерпретацией она выявляет корреляции между ними и различными отличительными чертами общества. Эти состояния, обнаруживаемые в ритуальных контекстах, могут обладать различными биологическими или психологическими характеристиками. Некоторые из них вызваны употреблением психотропных средств, большинство предполагает диссоциацию — психологический механизм, под влиянием которого определенные формы поведения и переживаний отделяются от обычного сознания. Иногда это происходит вместе с психическим заболеванием, но само по себе патологией не является. Большинство измененных состояний, используемых в ритуальном контексте, заключают в себе ту или иную форму обучения. Бургиньон подтверждает наблюдение, часто приводимое в этнографических сообщениях: там, где транс подразумевает веру в одержимость и действия человека под влиянием овладевших им духов, впадающими в транс чаще оказываются женщины; в случаях видений и путешествий души — это чаще всего мужчины (в последнем случае транс зачастую вызван использованием галлюциногенных наркотиков).

Винкельман внес некоторые новые моменты в изучение ИСС, в частности выделил типы целителей. На основе эт-

нографических описаний поведения в состоянии транса он утверждает, что в одержимом трансе в височно-долевой области мозга происходят аномальные процессы (эпилептоидный феномен). Это противоречит положению, которое раньше можно было встретить в литературе, и которое обсуждал Э.Ф.К.Уоллес, относя поведение в состоянии транса к такой категории заболеваний как истерия. Дифференциальная диагностика истерии и эпилепсии была бы облегчена благодаря современным технологическим средствам, но их нет в распоряжении этнографов. М.Дж.Винкельман использует лишь этнографические описания, то есть поведенческий критерий. В этом исследовании он не пользовался ни одним диагностическим тестом*.

Э.Фреска и С.Кюльсар основывались на работе Р.Принса о важности *эндорфинов* (*enogenous opioids*) в процессе исцеления. Они рассматривают формы транса, существующие в социальном контексте, и утверждают, что выработка организмом опиатов, усиливающих лечение, в коллективном контексте облегчена. Это плодотворная область для эмпирического исследования, которое, тем не менее, усложняется необходимостью тестирования (например, необходимостью получения образцов крови), что может быть табуировано в ритуальном контексте и может помешать измененным состояниям. В этой связи представляются многообещающими исследования в новой междисциплинарной области психоневроиммунологии.

В.Жилек проводит различие между подлинным психическим заболеванием (таким как эпилепсия или истерия) и ритуальным поведением, которое представляется ему имитирующим эти состояния, и поэтому он относит их к «психо-мимикрии». Однако интересный вопрос о том, почему ритуальное поведение так часто оказывается имитирующим психопатологию, ждет более полного рассмотрения. Состояния, наблюдавшиеся Жилеком в ритуалах индейцев *Salish*, вызывались намеренно и служили задачам терапии.

В данных статьях мы видим эволюцию перспективы в отношении как психических заболеваний, так и ритуальных состояний измененного сознания: от «истерии» до дефицита кальция и от психического заболевания до стилизо-

---

* К сожалению, статья Винкельмана не вошла в настоящее издание. — *Примеч. редактора.*

ванного, заученного и намеренно вызванного («имитирующего патологию») поведения. Они расположены в определенной хронологической последовательности: от рассмотрения измененных состояний как патологий до отнесения их к категории ритуальных представлений, которые могут быть терапевтическими или даже профилактическими. Тогда ритуал видится как имитирующее патологию поведение, преследующее социальные цели, равно как и заботу о потребностях индивида. Более того, эти ритуалы отражают существующие в обществе стрессы, разные для мужчин и для женщин.

АНТРОПОЛОГИЯ, ПСИХИАТРИЯ И ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА*

Р.Б.Эдгертон

Со времен Б.Малиновского и Э.Джонса, которые отчаянно спорили о понимании Эдипова комплекса, антропологи и психиатры взирали друг на друга с немалым презрением, вплоть до 1930 годов, когда, как выразился Эдвард Сепир (*Sapir*, 1932; 1938) антропология стала признавать потребность в использовании психиатрических открытий и в сотрудничестве с психиатрами. Эта потребность образовала много пар антропологов и психиатров (или психоаналитиков): Сепир и Салливан, Клакхон и Мюррей, Микил и Эриксон, Чаппл и Линдеманн и еще несколько, но главное — Линтон и Кардинер. Помимо этих и других примеров сотрудничества, событием стало целое направление — культура-и-личность. Некоторые его крайности привели большинство антропологов к отрицанию психиатрической теории и метода, как далеко выходящих за пределы, приемлемые для ученого сообщества или же для науки (*Singer*, 1961). С развитием в 1950 годах транскультурной психиатрии психиатры стали обращаться к антропологам за консультациями по поводу сложных проблем сравнения культур. Антропологи, как и прежде, предоставляли набор за-

---

* *Edgerton R.B.* Anthropology, Psychiatry and Man’s Nature // The interface between Psychiatry and Anthropology / Ed. Iago Gladston. New York; London: Brunner / Mazel Pyblishers—Butterworths, 1971. P. 28—54.

бавных случаев, иллюстрирующих удивительное разнообразие человеческой культуры и поведения — как в состоянии здоровья, так и при заболевании, и современная психиатрия стала весьма осведомленной в области культурного релятивизма и культурного детерминизма. Сегодня, с появлением социальной психиатрии и психиатрии сообществ, а также множества новшеств в подходах к лечению, антропологи и психиатры оказались заинтересованы в совместных исследованиях, отражающих поразительное разнообразие интересов в области эпидемиологии, этиологии и лечения заболеваний, а также отягчающих актуальных факторов типа бедности и взлета урбанизации, нарушения экологии, хронической усталости, молодежной наркомании, гражданских прав и проблем войны и мира.

Сегодня, как и все последние 50 лет, многочисленные примеры такого взаимного интереса обсуждаются на симпозиумах и в статьях, выходящих в свет с неизменной регулярностью. Это приводит к появлению столь обширной и разнообразной литературы, что ее нелегко охарактеризовать (*Jones,* 1924; *Henry*, 1948; *Kluckhon*, 1944; *Hsu*, 1952; *Devereaux*, 1952; *Arieti*, 1956; *Becker*, 1962; *Mead*, 1968). Многие работы носят сектанско-апологетический характер. Многие — представляют собой бессодержательные программные произведения. Однако некоторые труды свидетельствуют о возможности обмена опытом между антропологией и психиатрией и большем, чем когда-либо, понимании одной из дисциплин теорий и рабочих процедур другой. И в то же время очевидно, что взаимное недопонимание сохраняется, и что расширение вотчины антропологии (которая, к примеру, распространяется теперь на современные урбанизированные общества, долго бывшие предметом социологии) и психиатрии (по сути дела распространившейся на все аспекты человеческого существования) грозит отходом обеих дисциплин от их наиболее фундаментальных теоретических проблем.

Я хочу высказать некоторые соображения по поводу одной из таких общих проблем, причем самой, на мой взгляд, фундаментальной. Согласно моему убеждению, центральной проблемой как для антропологии, так и для психиатрии, является то, что известно как «гоббсианский вопрос о порядке». Этот вопрос может иметь различные, дополняющие друг друга формулировки. Например: «Каким образом

человек оказывается способен следовать законам общества?» или «Почему человек время от времени нарушает эти законы?» (*Hobbes*, 1950). С одной стороны, мы задаем вопрос о социальном порядке. С другой — мы спрашиваем об отклонениях и о нарушении социального порядка (что может быть либо причиной, либо следствием душевного заболевания).

Попробуем соединить альтернативные ответы, даваемые общественными науками на вопрос Гоббса. Если говорить на языке общих понятий, мы найдем четыре группы ответов: *1*) биология; *2*) субкультура; *3*) конфликт; *4*) человеческое естество. Бесспорно, любая подобная классификация неизбежно в той или иной степени упрощает реальность, которую общественная наука пытается объяснить, однако в данном случае схематизация не сильно искажает обсуждаемые нами теории (*Cohen*, 1966; *Hirschi*, 1969; *Matza*, 1969).

Во-первых, существуют ответы с позиции биологии на вопрос, почему человек иногда склонен к отклоняющемуся, «антисоциальному» поведению. Долгое время в ответах на подобные вопросы использовались объяснения типа «дурное семя» или «криминальный мозг». Однако последние годы порадовали нас приемлемыми объяснениями, апеллирующими к генетическим нарушениям, таким как, например, синдром Тернера или лишняя *Y*-хромосома (*Hirsch*, 1967), эффект недостаточного питания (особенно нехватки белков в раннем детстве — *Joffe*, 1969), родовые травмы (в первую очередь гипоксия — *Windle*, 1969). Такие объяснения с каждым днем становятся все более многочисленными и более обоснованными. Однако в лучшем случае они обеспечивают всего лишь способ соотнесения девиантного поведения с биологическими отклонениями. Объяснения, связанные с биологическими аномалиями, могут быть приняты лишь в небольшом проценте случаев психических заболеваний, воровства, сексуальных отклонений, цинизма или насилия, обнаруживаемых в той или иной социальной системе.

Ответы на вопрос Гоббса, даваемые в контексте концепции субкультуры, принимают следующую форму: «Люди, преступающие общественные нормы, делают это, потому что, следуя привычному образу жизни, они вступают в конфликт с культурой, доминирующей в данном обществе». Эта точка зрения, известная также как «Теория дифференциальных ассоциаций», утверждает, что человек в действительности не совершает девиантных поступков. Он ведет

себя в соответствии с собственными культурными нормами, но при культурном плюрализме, имеющем место в современном многонациональном обществе, культурные ценности одного человека могут легко вступить в противоречие с ценностями других, и, следовательно, группа, доминирующая политически, может определять поведение представителей подчиненной группы (отвечающее именно морали последней) как «девиантное». Подобный подход служит в первую очередь для объяснения различий по уровню преступности и формам отклоняющегося поведения в этнически неоднородных крупных городах.

Два других объяснения содержат противоположные взгляды на человеческую природу. Теория конфликта исходит из предпосылки, согласно которой человек есть животное в высшей степени моральное, не только уважающее правила поведения в собственном обществе, но и интернализирующее их, вследствие чего нарушать эти правила ему становится крайне сложно, в нормальных условиях — даже немыслимо. При допущении «человек стремится соответствовать нормам», причина девиантного поведения должна лежать в базовом нарушении социального устройства, когда человек оказывается «фрустрирован» или «отчужден», претерпевает «депривацию» или переживает «неудовлетворенность». Такая точка зрения, ассоциирующаяся в первую очередь с именем социолога Роберта Мертона, состоит в том, что поведение человека не будет соответствовать ожиданиям его собратьев только тогда, когда он переживает серьезный конфликт между своими целями и средствами их достижения.

Противоположная вышеизложенной теория утверждает, что человек преступен по своей природе. Этот взгляд более или менее прямо проистекает из воззрений Гоббса, согласно которым человек рассматривается как аморальное существо, чье поведение регулируется в первую очередь страхом. Социальный порядок видится не заданным изначально, а привнесенным вследствие необходимости контроля над поведением человека, в противном случае способном привести к ситуации «войны всех против всех». При таком подходе преступность принимается как данность, а возникновение порядка требует интерпретаций.

Сопоставляя эти четыре теории, мы столкнемся с весьма противоречивыми взглядами на человеческую природу. Оставив в стороне объяснения, комбинирующие эти подхо-

ды в теориях вроде общей теории социального научения, мы обнаружим следующие возможные варианты:

1. Концепция биологических отклонений, согласно которой большинство людей по природе конформно, а некоторые отклоняются от нормы в силу биологических нарушений.

2. Концепция субкультурных отклонений, по которой все люди конформны, и отклонения существуют только в силу разнообразия культур и политического неравенства.

3. Концепция конфликта, утверждающая, что все люди конформны, а к девиантному поведению их толкает социальное неустройство.

4. Концепция человеческой природы, гласящая, что человек изначально предрасположен к девиантному поведению, и лишь жесткий социальный и культурный контроль способен установить и поддерживать порядок.

Четыре данные альтернативы содержат упрощения, но каждая из них существует и часто принимает именно такие формы, как было описано выше. Не следует забывать, что есть и теории, использующие смешанный тип объяснения. Однако подобные «многофакторные» подходы не дают существенно более ясных и исчерпывающих ответов на коренной вопрос. Осознав, что в настоящее время существуют перечисленные взгляды, зададим вопрос: какой из них является доминирующим? Без сомнения, наименее популярен на сегодняшний день в общественных науках подход, объясняющий девиантное поведение человеческой природой — подход, первоначально восходящий к Гоббсу, а позднее воспринятый Фрейдом. Согласно доминирующей точке зрения, человек по природе конформист, и своим происхождением эта позиция во многом обязана антропологии.

I

Наиболее важным явилось сделанное антропологами открытие, что люди всегда и везде жили в условиях хорошо организованного общества, обладая при этом различными убеждениями и стилями поведения. Это открытие опровергло воззрение на человека как на индивидуалистичное по природе и трудно поддающееся социализации животное. Более того, несмотря на очевидные различия между разными обществами, антропологи утверждали, что во всех обществах поведение и даже личность вполне гомогенны. И это

ошибочное представление о гомогенности примитивных обществ долгие годы оставалось превалирующим вопреки как давним, так и сравнительно недавним антропологическим опровержениям. Дальнейший ход рассуждений был таким: если члены общества ведут себя сходным образом и если это общество хорошо организовано, то нетрудно обучить человека жить в рамках существующих в нем правил. Данное допущение базировалось на другом допущении же — о «*tabula rasa*». Тезис Локка, еще более ревностно отстаивавшийся Монтескье, а позднее активно поддержанный Дьюи, кажется, максимальное развитие получил у антропологов, и, в частности, более всего — у Маргарет Мид. Допущение о *tabula rasa* каждый раз дискредитирует себя, когда делается эксплицитно, но в общественных науках оно сохраняется имплицитно: психика младенца при рождении настолько пластична, что он может с легкостью научиться жить в любом обществе.

Наконец, что, наверное, наиболее важно, антропология создала ряд представлений, связанных с континуумом «народное» — городское*. Многочисленные деятели общественных наук — от Тённиса с его «*gemeinschaft — gessellschaft*»**, за которым последовали теории Мейна, Вебера, Макайвера, Кули и Бекера, и до фон-Гьерка с Дюркгеймом — занимались разработкой классификаций, противопоставля-

---

* В оригинале «*folk-urban*». Слово «*folk*» переводится как «народ», «сельские жители», «народный», «сельский». В данном контексте под этим термином подразумеваются представители (и основные их культурные характеристики) любых обществ, жизнь в которых в значительной мере подчиняется обычаям, идущим из глубокой старины. Это и люди внеевропейских догосударственных или безгосударственных обществ (в переводимом тексте такие общества называются примитивными), и крестьяне древневосточных и средневековых европейских государств, и жители удаленных от крупных городских центров поселений нового и новейшего времени. По-русски их точнее всего именовать представителями традиционных или традиционно ориентированных обществ, а их культуру и различные ее аспекты — традиционными. Но, не желая слишком отдаляться от оригинала, мы будем чаще пользоваться терминами «народ» и «народное» (заключая их в кавычки), а к терминам «традиционный» или «традиционно ориентированный» прибегать только тогда, когда условия русской письменной речи и смысл оригинала не позволяют выразиться иначе. — *Примеч. переводчика.*

** Буквально: «общинный — общественный» (нем.). Имеется в виду, что для традиционной культуры характерны мелкие социальные единицы — общины, а для современной урбанизированной — крупные сложные социальные организмы, т.е. общества. — *Примеч. переводчика.*

ющих людей «народной» и людей городской культур. Наибольший вес антропологическим типологиям такого рода придала созданная Робертом Редфилдом концепция «народно»-городского континуума (*Redfield*, 1947; 1955; *Foster*, 1953). Подробности выделенных им «народно»-городских различий для нас несущественны, а важна основная идея, так как в антропологии и социальных науках мы часто сталкиваемся с заблуждением, что «народное» общество является стабильным, однородным, и ему чужды нарушения и девиантное поведение. Противопоставляемые этому неоднородность городских обществ, распространение в них девиантного поведения и беспорядков часто мыслятся как якобы следствия относительного их отчуждения от спокойных «народных» культур, с которыми они в свое время, похоже, весьма неразумно, расстались.

Социолог Деннис Ронг назвал эту расхожую «истину» «сверхсоциализированным взглядом на человека» (*Wrong*, 1961). Согласно этому популярному взгляду, человек стремится вести себя правильно по двум причинам: потому что он интернализирует свою культуру и потому что для него значима оценка окружающих. Эти два независимых друг от друга механизма претендуют на то, чтобы объяснять — к полному удовольствию многих — как обеспечивается порядок. Таким образом, становится абсурдным спрашивать, почему существует общественный порядок (*Там же*). Считается, что ответ очевиден.

Как общественные науки могли прийти к подобным установкам на фоне популярности Фрейда, настойчиво постулировавшего потребность Суперэго подавлять Ид? Как совместить такие противоположности, особенно если учитывать утверждение Фрейда, что у многих индивидов Суперэго не формируется и что поэтому для них единственный сдерживающий фактор (по формуле Гоббса) — «страх внешнего наказания»? (*Freud*, 1930). Я могу лишь указать на то, что сила учения раннего Фрейда, делавшего акцент на биологические мотивации и Ид, постепенно стала сводиться на нет в неофрейдистских модификациях психоанализа, и что современная психиатрия, отражая превалирующую ориентацию общих теорий социальных наук, все меньше и меньше доверяет фрейдистскому взгляду на человека как на существо, по натуре склонное к девиантности (*Там же*). Вместо этого (например, в теории конфликта) истоки деви-

антного поведения, а равно и психопатологий в целом, стали искать в культурной и социальной среде. Ориентация на «влияния среды» стала доминирующей даже в психоанализе. К примеру, Джадд Мармор писал в «Современном психоанализе»: «В прогрессивных психоаналитических кругах в центр психопатологии сегодня помещают не психику индивида как таковую (во всяком случае не до такой степени как раньше), а скорее систему его взаимоотношений с семьей, малой группой, социальной средой и с обществом в целом» (*Marmor*, 1968).

По мере того как культурной среде стала отводиться роль определяющего фактора, безусловно доминирующего над человеком, общим местом сделались и оценки среды как «хорошей» или «плохой». По публикациям (в частности, по работе Эриха Фромма — *Fromm*, 1964), нетрудно убедиться, что некоторые психиатры придерживаются почти руссоистских взглядов на «народную» среду как на весьма благоприятную для человека и, в то же время, с нескрываемой тревогой смотрят на жизнь в городе, считая дезорганизацию и душевные заболевания более или менее обязательными следствиями изъянов городской среды. Многие же другие, хотя и не твердят о низком уровне психических заболеваний в «народных» обществах (похоже, психиатры сегодня определенно не уверены в этом), решительно настаивают на том, что город является патогенной средой, где процветают психические заболевания. И, похоже, они думают, что знают способ изменить городскую жизнь так, чтобы число душевных недугов снизилось (*Stainbrook*, 1965; The Urban Condition, 1963).

Признаюсь, я не в курсе, что читают сегодня психиатры по антропологии (мои постоянные слушатели не читают почти ничего), но у меня складывается впечатление, что, в то время как раньше психиатры имели обыкновение знакомиться с внушительным числом антропологических работ (по крайней мере наиболее доступных), сейчас они стали склонны получать антропологический «сэконд хэнд» из трудов других психиатров. Тем не менее, я все же подозреваю, что их идеи, как и вообще идеи наук о поведении, по-прежнему окрашены вездесущей установкой на противопоставление «народной» и городской жизни. И я хочу теперь подвергнуть проверке правомерность типичных заключений, выводимых из таких сравнений.

Если формулировать коротко, при сравнении городской и «народной» жизни утверждается, что, в то время как города отличаются культурным разнобоем и социальной дезорганизацией, «народные» общества характеризуются однотипностью поведения и менталитета, а также хорошо интегрированным социальным устройством; далее, городам приписываются обезличенность взамодействий и в то же время терпимость к индивидуальным различиям, а «народным» обществам — личностный характер взаимодействий и слабая выраженность индивидуальных различий; также принято считать, что «народ» знает установления своей культуры (знает, что ожидается от каждого человека), и хорошо умеет вести себя как должно, горожане же часто слабо представляют, что от них ожидается, следовательно, обладают недостаточной способностью или желанием поступать как должно; наконец, в городах жизненные стрессы порождают множество неадаптированных или психически больных людей, а жизнь в традиционно ориентированных селениях порождает значительно меньше душевных заболеваний. Идеализация традиционного общества была доведена до совершенства Джейн Бело, когда она несколько лет назад писала об острове Бали: «Младенцы не плачут, маленькие мальчики не дерутся, девушки ведут себя чинно, старики учат молодых обстоятельно и с достоинством. Каждый выполняет предписанную ему задачу с уважением к равным и вышестоящим, мягко и справедливо обращаясь с подчиненными. Люди покоряются, очевидно с легкостью, законам, которые руководят делами их жизни, большими и малыми» (*Belo*, 1935. P. 141). К сожалению для тех, чьим сердцам была бы мила эта идиллическая картина, сама же Бело — я уверен, не ведая того — в последующем изложении конкретными примерами свидетельствует о противоположном: о случаях, когда мужья бьют жен, жены поносят мужей и уходят из дома, дети ссорятся с родителями, и против давления балийских традиций и властей восстают как мужчины, так и женщины (*Там же*. P. 144).

Хотя антропологи давно уже признали, что человек примитивной культуры проявляет индивидуальность, немало авторов продолжают писать так, как будто это признание не имеет большого теоретического значения. И за пределами антропологии в науках о поведении полно свидетельств тому, что многие все еще считают примитивного человека

подлинным рабом общества, или, как кто-то однажды выразился, «...человеком в набедренной повязке из серой фланели». Мы, антропологи, несем значительную долю ответственности за такое положение дел и, хотя и непреднамеренно, немало способствовали его сохранению целым рядом своих типичных практик. Когда мы пишем о примитивной жизни, то обобщаем до такой степени, что любые индивидуальные различия теряются в наших попытках выявить общие «паттерны», а также в моделях и схемах, которые мы с энтузиазмом создаем. Поскольку мы заняты поиском культурных закономерностей, постольку нам часто не только не удается отразить разнообразие, но сплошь и рядом не удается замечать его, даже когда это разнообразие непосредственно открывается нашему взору. Еще хуже то, что пытаясь извлечь теоретический смысл из собранного материала, мы часто искажаем его, не утруждая себя принятием во внимание противоречивых верований, девиантного поведения и нарушений организации, потому что нами руководила общая теория равновесия, которая буквально вынуждала находить позитивную социальную функцию во всем, что мы видим. Все это делалось антропологами, но и социологи, со своей стороны, различными способами вносили немалую лепту в формирование мифа о «народно»-городском контрасте. Чтобы быть кратким в своих примерах, я упомяну лишь имевшие огромное влияние — на уровне высокой теории — труды Талкота Парсона, и — на уровне эмпирическом — работы ведущей чикагской школы социальных отклонений. Оба эти направления исследований сильно содействовали упадку знания об амбивалентности культур и разнообразии человеческого поведения (см. *Matza*, 1969).

Заканчивая рассмотрение данного вопроса, не могу оставить без внимания вклад Маргарет Мид. Ее книги прочли миллионы представителей и «непредставителей» социальных и психологических дисциплин, что сделало ее вклад во внедрение адекватных представлений о культурном разнообразии и пластичности человеческой натуры бо́льшим, чем чей-либо другой. Например, в попытках показать, что мужские и женские роли — продукт культуры, а не биологии, и что мыслительные процессы и взросление также имеют культурную природу, она вдохновила огромную аудиторию идеей о доминировании культуры над биологией. Но она также убедительно писала и об индивиду-

альности, сохраняющей себя тем или иным способом, несмотря на давление традиционной культуры. Вот как она отзывалась об обществе племени ману'а на Самоа: «Культура ману'а являет собой такой поразительный образец гибкости, так восприимчива к быстрым и малозаметным сдвигам, к инновациям и отклонениям, что, как кажется, предоставляет любому одаренному индивиду особенно благоприятное поле деятельности, на котором он может проявить свойственные именно ему таланты» (*Mead*, 1928. P. 481). Но она также писала и о власти культуры над индивидом. Вот как она выразилась, говоря об отчаянных усилиях привести свою аудиторию к пониманию силы этой власти: «Битва, которую мы должны были вести, используя весь имеющийся у нас арсенал — с самыми что ни на есть фантастическими и впечатляющими образцами, какими только мы могли завладеть — теперь выиграна. Подобно набожным людям средневековья, которые, прежде чем высказать намерение или желание, всегда бормотали осторожное "если будет на то Божья воля", те, кто пишут о проблемах человека и общества, научились, наконец, всегда вставлять осторожное "в нашей культуре"...» (*Mead*, 1939). Но, возможно, это была пиррова победа, ибо если, акцентируя силу культуры, Мид способствовала тому, чтобы идея господства культуры над человеком стала общим достоянием, то ее наблюдения и свидетельства, касающиеся человеческой индивидуальности и всевозможных отклонений, остались по преимуществу без внимания.

II

Что представляет собой поведение людей в традиционных обществах? Являются ли представители наиболее малочисленных, «простых» и наиболее изолированных обществ рабами своей культуры? С готовностью ли они принимают принуждение? Или ищут возможность выразить свою индивидуальность? В настоящее время мы располагаем достаточной информацией о таких обществах, чтобы с уверенностью начать отвечать на подобные вопросы. Сейчас я могу дать лишь беглый очерк поведения людей в таких обществах, поскольку собираюсь полностью раскрыть эти вопросы в книге, над которой в настоящее время работаю.

Небольшие, простые с точки зрения технологий, бесписьменные, в культурном плане изолированные общества когда-то представляли собой единственный способ существования человека. Даже сегодня такие общества продолжают выживать во многих частях света и наши источники о них и других, подобных им, изучавшихся в начале нашего столетия, дают нам сведения о жизни в нескольких дюжинах обществ, члены которых живут лишь охотой и собирательством, и об обществах (их несколько больше), где жизнь зависит от переложного земледелия. Если включить сюда еще и более значительные по величине племенные общества, а также крестьян-фермеров, проживающих в глубинке, то мы имеем действительно адекватные сведения о нескольких сотнях культур.

Действительно, во всех этих обществах существует легко различимый социальный и культурный порядок. Люди живут по правилам, установленным культурой. Некоторые из этих норм могут быть и ясно определены, другим непоколебимо следуют, несмотря на то, что они никогда не формулировались и могут носить неосознанный характер. Существуют определенные правила, направленные против убийства, и им, как правило, следуют. Существуют и явные речевые модели, модели мимики, поз и стереотипы восприятия, которые также глубоко и прочно укоренились в культуре. Все это наблюдается и фиксируется. Тем не менее, подчеркивая удивительное культурное многообразие и господство культуры над поведением человека, мы как правило упускаем из виду столь же очевидный факт, что во всех этих обществах человек никогда не является лишь творением своей культуры. Напротив, во всех обществах некоторые аспекты культуры двусмысленны, поведение людей в значительной степени варьируется, некоторые из этих поведенческих вариаций нарушают существующие правила — и почти все люди спорят, договариваются, судятся. Мне бы хотелось остановиться на каждом из этих положений.

1) *Двусмысленность*. Во-первых, должно быть ясно, что ни одно общество никогда не излагает в каком-то определенном кодексе все правила, которые считает важными, не говоря уже о всей культуре. Более того, ни одно общество не требует от всех своих членов строгой ответственности за все их действия, таким образом, чтобы каждое нарушение нормы влекло за собой неминуемое и оди-

наковое наказание. Вместо этого мы обнаруживаем, что в традиционных обществах, равно как и в нашем собственном, правила часто не ограничены своими рамками, так как соотносятся с определенной ситуацией, действующим лицом и публикой, оставляя обширное поле для разночтений и обсуждения того, что является справедливым и должным (*Hart*, 1968; *MacAndrew*, *Edgerton*, 1969).

Например, мы слышим это о жизни в тайской деревне: «Первая характеристика тайской культуры, поражающая западного исследователя или исследователя из Японии или Вьетнама, — индивидуалистическое поведение людей. Чем дольше вы живете в Таиланде, тем больше вас поражает почти полное отсутствие постоянства, дисциплины и строгой регламентации жизни» (*Embree*, 1965). Или мы слышим это о свойстве культуры камба в Кении: «По-видимому, имеет место почти осознанное избегание *специфичности* во многих культурных нормах. Законы часто не определены и открыты. Как правило, они носят весьма общий характер и ожидается, что человек даст им свою собственную интерпретацию. “Правильное” *должно* устанавливаться из аргументов, в процессе обсуждения, и аргумент, хотя и свободно построенный, без всякого сомнения является предопределенным» (*Oliver*, 1965).

Примеры, подобные этим, отражающие двусмысленность и неопределенность культурных правил, можно встретить в литературе, посвященной традиционным обществам мира. Пигмеи, живущие в лесу на берегах реки Итури в Конго, часто оспаривают нормы своей культуры, иногда не слишком надеясь на согласие (*Turnbull*, 1961); народность *Palian* в Южной Индии — небольшое изолированное общество — демонстрирует действительно впечатляющее отсутствие согласия в отношении многих своих культурных норм, по-видимому, достигая относительного консенсуса лишь в тех случаях, когда предметом спора являются правила, связанные с насилием (*Gardner*, 1966). Похожие примеры можно найти в изобилии, например, у *Choiseul* в Меланезии (*Scheffler*, 1965), на Цейлоне (*Leach*, 1961) в индийской деревне (*Beals*, 1967), у *Siriono* Южной Америки (*Holmberg*, 1950) или у эскимосов (*Birket-Smith*, 1929).

Чтобы подчеркнуть эту двусмысленность, я должен упомянуть исследование Тайлера, показавшего, что даже термины родства, остающиеся неизменными в течении долгого

времени, те твердые и ясные правила, на которых покоится так много антропологических работ, представляют собой все что угодно, только не простой и ясно очерченный элемент культуры. Напротив, они в значительной степени варьируются в зависимости от ситуации и намерений говорящего, если упомянуть лишь о двух переменных, усложняющих то, что подразумевалось как стандартный набор слов и значений (*Tyler*, 1966).

Наконец, я упомяну об *Walbiri*, австралийских аборигенах, проживающих в центральной пустынной части материка. Культуру этих людей часто называют одной из самых примитивных из известных или традиционных культур. Хотя уже давно признано, что религиозная система *Walbiri* и их система родства чрезвычайно сложны. Более того, эти системы в части правил, рассматривающих вопрос о том, с кем человек должен или может вступить в брак, являются какими угодно, только не твердыми и не однозначными. Меггит так комментирует это:

> «Подобного рода факты показывают, что хотя мы можем нарисовать аккуратные диаграммы для иллюстрации идеальных отношений, существующих между людьми, патрилинейными группами, жилищами, подразделениями и родовыми группами, ситуации реальной жизни не обязательно так же жестко структурированы, как предлагает диаграмма. Отклонения от норм, которые иногда имеют место, не вызывают сильного возмущения у людей и в конечном счете аномальный случай вписывается в общие рамки. Более того, такие разногласия не представляют собой сравнительно новый продукт социальной дезорганизации, возникшей вследствие контакта с европейцами; каждый сложный момент в социальной структуре уолбири делает неизбежным то, что всегда будут существовать люди, которые не смогут или не будут следовать всем правилам» (*Meggitt*, 1963).

2) *Изменчивость поведения*. Мы говорим о существовании определенных людей, которые не могут или не будут следовать правилам. Но все не так просто. Значительная гибкость некоторых правил допускает широкий круг того, что считается «нормальной», то есть приемлемой изменчивостью. Кстати, выражение непостоянства человеческого поведения может стать настолько явным в некоторых очень небольших обществах, что становится очень трудно обнаружить правила. Именно это доказывает Леви-Стросс, когда говорит о народности *Nambikwara* — небольшом обществе в Южной Америке: «Общество *Nambikwara* сокращалось до

той степени, пока я не обнаружил ничего, кроме отдельных человеческих существ» (*Lewi-Strauss*, 1961).

Поведенческий диапазон, который можно наблюдать у представителей традиционных обществ, превращает попытки описания типичной или модальной личности в гораздо более сложное дело, чем то, что мы могли бы ожидать от любой из наших господствующих теорий социализации (*Wallas*, 1961). Каплан и Линдсей, два ведущих исследователя результатов проективного теста, проведенного среди представителей не западной цивилизации, независимо друг от друга пришли к выводам (*Kaplan*, 1954), что круг личностных характеристик в традиционных обществах столь же велик, как и в больших «гетерогенных» обществах западного типа. Основанные на наблюдении сообщения о личностных различиях подтверждают впечатление значительного многообразия, встречающегося среди населения традиционных обществ (*Lindsey*, 1961).

Исследователи, изучающие поведение приматов, также отмечают подобное многообразие: «Большинство полевых исследователей в области приматологии поражены вариациями характерных моделей взаимодействия, существующими между индивидами, у представителей групп приматов, и сообщают о своих наблюдениях под различными заголовками о личности, темпераменте, характере и манере поведения» (*Hart*, 1954; *Barnouw*, 1967).

В то время как мы имеем сравнительно мало аргументов против утверждения антропологов о том, что культура — это средство приспособления человека к своему окружению, нам следует хорошо потрудиться, чтобы подвергнуть сомнению то, что культуре следует быть негибкой и сдерживающей, и она должна в значительной степени ограничивать человеческую индивидуальность, если человек хочет успешно адаптироваться. Данные, полученные по самым малочисленным традиционным обществам, решительно наводят на мысль, что индивидуальные вариации процветают там в той же степени, что и у приматов. От цейлонской общины (*Ellefson*, 1968) до одного из племен в Западной Уганде (*Leach*, 1961), от индейцев кроу с равнин Америки (*Winter*, 1959) до большинства обществ Новой Гвинеи (*Lowie*, 1935) — везде в изобилии имеются данные об индивидуальном многообразии во многих областях поведения. Действительно, рассматривая 26 обществ охотников и собирателей по всему

миру, Гарднер пришел к выводу, что «самый крайний индивидуализм встречался у племен, занимающихся собирательством, по контрасту с менее развитым индивидуализмом в так называемых индивидуалистических сложных обществах» (*Leeden*, 1960).

3) *Девиантность.* Дело также в том, что индивидуальность часто выходит за рамки допустимых границ и становится, как правило, порицаемой или наказуемой. В таких случаях мы можем соответственно говорить о девиантности. В литературе уже давно собраны данные о девиантных личностях из многих традиционных обществ, но я не думаю, что даже сегодня всеобщее признание получил тот факт, что девиантность встречается так часто или в столь многих областях человеческой жизни. Сейчас ясно, я полагаю, что не только отдельные люди, но многие члены общества в значительной степени сохраняют представления, идущие вразрез с тем, что их общество наиболее высоко ценит или считает священным, а также существует много других людей, которые влияют на их девиантные представления, нарушая фундаментальные правила своего общества. Возьмем лишь несколько примеров из многих. Например, сообщение Тернбулла о группе пигмеев в изолированном лесу Итури — одном из самых маленьких и уединенных традиционных обществ, какие только можно найти в современном мире. Среди множества девиантных в значительной степени поступков, о которых говорит Тернбулл, я отмечу тот, где человек допустил вопиющее нарушение правил, относящихся к кооперации во время охоты, тайно поставив свою сеть перед сетями других пигмеев. Это обнаружили, и виновник был наказан. Но впоследствии ему было возвращено прежнее социальное положение в обществе, и позже он совершил еще и другие девиантные поступки (*Gardner*, 1966). Или же мы можем отметить девиантное поведение среди бушменов, представителей другого небольшого изолированного традиционного общества, на этот раз в южноафриканской пустыне Калахари. Для бушменов поделиться с другим пищей — важнейшая норма, нарушение которой предусматривает строгое наказание. Однако Томас отмечает, что дети иногда отказываются делиться своей едой, а некоторые взрослые иногда обманывают своих более трудолюбивых и великодушных родственников (*Turnbull*, 1961).

Аналогично в традиционных обществах и более вопиющие акты, такие как убийство, изнасилование и поджог также имеют место и иногда остаются безнаказанными (*Thomas*, 1959). В некоторых традиционных обществах такие проступки как кража фактически носят повальный характер, несмотря на санкции, направленные против воровства. В других обществах кражи случаются достаточно редко, но тем не менее иногда имеют место. Лэнгнесс сообщает о человеке из общества *Bena-Bena* Нагорья Новой Гвинеи, который был закоренелым и вопиющим вором, но тем не менее уважаемым и полноправным членом общества. Его кражи встречали возражение и иногда его наказывали, но все продолжалось снова и единственным объяснением, данным относительно его поведения другим *Bena*, было то, что этот человек был «вором по своей природе» (*Edgerton*, 1969). Отсюда, нет необходимости говорить, что существуют люди, которые признаются обществом тяжело больными вследствие того,что они нарушают общепринятые нормы без причин (*Langness*, неопубликовано).

В рамках данной статьи невозможно представить адекватного обзора всей значительности или многообразия девиантности в традиционных обществах. В настоящее время в литературе вообще нет подобного обзора (*Edgerton*, 1969). Следовательно, можно лишь утверждать, что старые концепции (вроде тех, которые выдвинула Р.Бенедикт и другие), рассматривающие традиционные общества как место, где подавляющее большинство людей ведут образ жизни, не отклоняющийся от норм, и лишь небольшая группа становится девиантами, очевидно некорректны. Напротив, ясно, что существенное количество людей в этих обществах совершают девиантные поступки в тот или иной момент своей жизни и что значительное число людей получают ярлык девиантных личностей. Равным образом важно, что последствия такого девиантного поведения в значительной степени непредсказуемы.

4) *Преодоление девиантных поступков.* Неоспоримым фактом является, что многие из тех, чье поведение идет вразрез с нормами их общества, встречают неумолимое, иногда даже смертоносное противодействие. Колдуны, убийцы, поджигатели, психотики — обычно все они сталкиваются с неизбежными затруднениями. Однако это не всегда так. Существует великое множество зафиксированных слу-

чаев, когда люди, чье девиантное поведение было наиболее вопиющим, тем не менее наслаждались выгодой от своей девиантности. Один из удачных примеров представил Поспишил, подробно изложивший случай с лидером одной из групп на Новой Гвинее, чье желание присоединить еще одну местную красавицу к коллекции своих хорошеньких жен привело его к нарушению обычая, запрещающего кровосмешение. В результате он вынужден был спасаться бегством, чтобы избежать кровожадной ярости со стороны многих оскорбленных этим поступком членов общины. Тем не менее после серии переговоров между заинтересованными сторонами ему позволили вернуться, причем он ничуть не пострадал, восстановив впоследствии свой статус. Результатом стала радикальная перемена правил, выработанных обществом в отношении инцеста (*Pospišil*, 1958).

<...> В ряде африканских культур существует запрет на общение и даже встречи с тещей. Для племени *Kamba* это избегание было столь непреложно, что человек должен был скорее броситься в колючие кусты, чем подвергнуться риску встретить на тропинке свою тещу. В случае, упомянутом Линдбломом, дело было безнадежным: зять был вынужден провести ночь в хижине тещи. Когда он проснулся, уже было утро и большая толпа собралась, чтобы посмотреть на его неловкое положение и обсудить его последующее правовое затруднение. Однако зять был человеком богатым и могущественным и, осознав затруднительность своего положения, просто удалился из запретного дома, беззаботно объявив, что у него нет намерения подвергаться какому-либо наказанию, и что он считает этот обычай глупым. На удивление — и едва ли не благодаря поддержке других членов общности, также считавших этот обычай обременительным — зять остался безнаказанным и правило с этого времени было сильно смягчено (*Lindblom*, 1920).

Возможность регулирования отклоняющегося поведения можно хорошо проиллюстрировать на примере поведения так называемого «дикого» человека в горах Новой Гвинеи, где люди начинают вести себя не так, как положено, для уменьшения экономических затрат (*Newman*, 1964), или на примере Восточной Африки, где люди иногда ссылаются на душевную болезнь для оправдания вопиющего нарушения морального или правового порядка (*Edgerton*, 1969), или обращаясь к повсеместной практике прибегать к

вербальной или физической агрессии в случаях, когда состояние опьянения может послужить поводом для смягчения проступка (*Goldschmidt*, 1969).

Конечно, иногда санкции, направленные против отклоняющегося поведения, являются сверхъестественными, состоящими из немедленного и страшного наказания со стороны богов, духов, предков и т.п. Так и происходило во многих частях Полинезии и Меланезии и то же самое можно было наблюдать у народности *Samburu*, проживающей в районе северной границы Кении. *Samburu*, воинственные скотоводы, допускают незначительное отклонение в поведении, а серьезное отклонение является предметом сверхъестественных санкций в форме проклятия, в действенности которого буквально никто не сомневается. <...>

Даже в обществах, подобных обществу *Samburu*, где индивидуальность или девиантность ограничены, мы находим неожиданные свидетельства того, что людям тем не менее удается добиться некоторой степени свободы в представлениях соплеменников о допустимом отклонении. Например, *Walbiri* Австралии настолько же маленькое, изолированное и, по-видимому, негибкое общество, как и любое из вышеописанных. Меггит пишет, что их правовые нормы позволяют лишь незначительную гибкость и изменчивость, добавляя, что правосудие совершается с удивительно незначительной возможностью использования привилегий или власти (*Meggit*, 1963). Тем не менее, и в сущности вопреки себе самому, он пишет, что эти австралийские аборигены судят случаи девиантного поведения, принимая во внимание «...принадлежность к общине, определенному родственному и дружескому кругу», и что эти обсуждения «...ложатся в основу индивидуального решения суда», то есть «...репутация человека, а не только его сиюминутное поведение, могут определять то, как с ним будут обходиться» (*Там же*. P. 259). То же самое прослеживается повсеместно.

Смысл этих примеров в том, что ни страх наказания, ни внутренние барьеры не могут быть всегда успешны в предотвращении поведения, отклоняющегося от норм общения. В более простых обществах, кстати, внутренние препятствия, чувство вины по-видимому редко регулирует поведение, хотя чувство стыда обычно очень эффективный источник контроля. Более того, сверхъестественные санкции, без вся-

кого сомнения, всегда наступают быстро и внушают страх; они должны часто подкрепляться различного рода вмешательством со стороны людей. И, что наиболее очевидно, все системы социального контроля, созданные людьми — от общих правовых систем до примитивных советов и собраний свободных граждан для обсуждения дел общины и «общественного мнения» — восприимчивы к воздействию со стороны влиятельных людей и людей, умеющих убеждать, которые могут претендовать на такие преимущества как родственные связи, дружба или экономическая поддержка.

Вкратце можно сказать, что все это — двусмысленность, неопределенность, непостоянство, девиантность и улаженные последствия — характерно для обществ охотников и собирателей, «примитивных», живущих племенами, земледельцев и скотоводов. Мы не хотим сказать, конечно, что все эти общества аналогичны в том, что касается терпимости в отношении неопределенности и индивидуальности. В этих обществах проявляются отличия в степени допустимости и природе происхождения, которые можно связывать с такими различными условиями окружающей среды как относительная вовлеченность в военные действия или экономическую кооперацию. Необходимо добавить (хотя мой анализ далек от того, чтобы считаться полным), что, по моим впечатлениям, в крестьянских обществах, где технологический уровень невысок, в земледельческих обществах внутри более значительных по масштабам государственных систем, — выражение индивидуальности обычно менее декларировано, чем в «племенных» обществах. И наконец, здесь (в результатах исследования) оказывается, что могут иметь место значительные различия в зависимости от того, кто исследует данное общество, как например между исследованием китайской деревни, проведенным Янгом, в котором сообщается о небольшом количестве отклонений (*Yang*, 1945), и китайской деревней, как ее видит Вульф, где случаи девиантности встречаются во многих открытых и скрытых формах (*Wolf*, 1968). Или другой пример. Мы могли бы сравнить греков, проживающих в горной местности (*Sarakatsani*), где питают отвращение к отклонениям и они редко проявляются (*Campbell*, 1964), с греками из селения Василика, которые разработали чрезвычайно гибкий и ориентированный на индивидуальность способ жизни (*Friedl*, 1964).

Возможно, некоторые из видимых расхождений в оценках общепринятых норм можно отнести к различным точкам зрения тех, кто изучает эти народы, что мы можем проследить в контрастных сообщениях о мексиканском традиционном обществе в *Tepoztlán*. Описание, сделанное Редфилдом, на первый план выносит спокойных, довольных людей, живущих в почти идеальной интеграции социального и личного приспособления (*Redfield*, 1947); Льюис, который спустя несколько лет изучал то же общество, сообщал о социальном конфликте, дополненном опасениями, ненавистью, подозрением, насилием и страданием со стороны личности. Едва ли эти два сообщения могут быть более противоречивы, но, вместе с тем, оба они *могут* быть корректными — как отмечал сам Редфилд (*Redfield*, 1947). Дело не просто в том, что исследователи представляют собой проективные системы, или в том, что всякое наблюдение, сделанное человеком, страдает от эффекта возвратного воздействия Хейсенберга. Дело в том, что индивидуальность и девиантность могут (и обычно так и происходит) существовать в рамках социального или культурного порядка, который проявляется как хорошо интегрированный и спокойно, уравновешенно функционирующий. Лишь когда мы ставим знак равенства между девиантностью и дезорганизацией, мы обрекаем себя на постоянное неверное понимание проблемы <...>.

III

Человеческая индивидуальность и отклонение являются настолько повсеместными, настолько неукротимо человеческое своенравие, что никто, серьезно относящийся к теории человеческого поведения, не может не принять это во внимание. Индивидуальность и девиантность могут быть результатом социального конфликта, культурного многообразия или биологического расстройства, но ни одной из этих причин или их комбинации не достаточно для объяснения девиантности, которая имеет место в различных обществах мира. Это так потому, что девиантность часто присутствует и в обществах, где нет видимого социального конфликта или напряжения, а также культурного разнообразия, и она слишком распространена, чтобы быть продуктом несовершенной биологии. Напротив, отклонения должны отражать *нормальную* биологию; девиантность должна быть частью человечес-

кой природы. Хотя я допускаю, что этот тезис до сих пор не выдвигался, но уверен, что это положение верно и что выдвижение его допустимо.

Мы больше не можем позволить себе заблуждения, в котором пребывала социальная наука предшествующих лет, считая, что какова бы ни была социальная природа человека, она настолько восприимчива, что именно она доминирует в оппозиции природа—воспитание, и именно на ней поэтому следует сфокусировать внимание. Я полагаю, далее нецелесообразно игнорировать тот факт, что человеческая природа не является полностью поддающейся обработке (послушной) и продолжает отстаивать свои права вне зависимости от того, *какую* форму ни принимала бы культура, к которой индивид принадлежит. Одним из аспектов человеческой природы является своенравие и забота о своих интересах, что при определенных условиях приводит к девиантности.

Однако, даже если вы считаете доказанным правоту моего утверждения, из этого не обязательно следует, что Гоббс был прав в том, что человек настолько непримиримый антогонист общества, что лишь Левиафан может приручить его. Столь односторонний взгляд на человека не отражает всего, что мы видим в его поведении. Вместо этого нам лучше обратиться к Аристотелю, который говорил о человеке и как об ангеле, и как о дьяволе, так как невозможно отрицать, что человек — это и то, и другое. Именно эту двойственность и сложность человеческой натуры мы должны стремиться понять.

Все это подтверждает мое основное положение. Эмпирически доказано, что человек везде живет в обществах, которые регулируются определенными правилами, подкрепленными санкциями за их нарушение, хотя многие из этих правил неустойчивы и разрешают определенную степень отклонения от них. Рассматривая порядок и отклонение как несовместимые, полярные крайности традиционного городского континуума, мы не сможем понять то, что является неотъемлемой правдой: человек по природе своей как девиант, так и конформист. В этой работе я попытался доказать, что человеку часто дана возможность выражения своей индивидуальности и соблюдения своих интересов, даже когда его интересы идут вразрез с ценностями общества. Нет никакой необходимости доказывать еще раз, что человек — как ребенок, так и взрослый — нуждается в безопасности,

что он стремится к познавательной гармонии и эмоциональной стабильности, и что ему часто приходится соизмерять свои желания с желаниями других, и что он способен на любовь и самопожертвование. Конечно, все это хорошо известно и об этом прекрасно говорили многие, не последним из которых по значимости был Фрейд.

Понимание двойственности природы человека приводит нас к одному из наиболее важных предложений: социальный порядок *не является данностью*, это достижение, и без сомнения легкое. Для достижения социального порядка двойственная природа человека должна быть умиротворена; следовательно, пока система может, она должна обеспечивать предсказуемость и безопасность, создавая наиболее благоприятные условия для гибкости. Один из социологов, Этзиони, говорил об этом требовании как о «...необходимости расхождений в социальной структуре» и называл ее «...потребностью второго порядка» для человека (*Etzioni*, 1968). Э.К.Коэн так говорит об этом: «Каждая система может допускать определенную степень двусмысленности, неопределенности и даже неразберихи, и без сомнения есть много правил, регулирующих поведение с такой точностью и подробностью, что они скорее мешают, чем облегчают достижение целей человека» (*Cohen*, 1966). Я хотел бы добавить следующее: Дюркгейм был прав, когда говорил, что каждое правило, установленное культурой, создает свой собственный потенциал для отклонения; но это только логическое упражнение. Более важно сказать, что человек создает правила, обеспечивающие ему безопасность и предсказуемость, в то же время он создает другие правила, позволяющие ему делать выбор и извлекать личную выгоду; и когда человек иногда нарушает эти правила, то не только потому, что нарушение любого правила заложено в правило по определению, но и из-за того, что отказ все время жить в рамках установленных обществом правил — неотъемлемая черта человеческой природы.

К сожалению, подтвердить эти основополагающие истины труднее, чем их сформулировать. Отсутствие подтверждающих данных — результат многочисленных затруднений в теории и методе, но также результат того, что как антропология, так и психиатрия игнорировали природу человека, занимаясь более частными и сопутствующими вопросами. Однако направление исследований последних лет в соци-

альных науках позволяет сделать вывод, что природа человека более не является всецело табуированной темой и что взаимосвязи между поведением и биологией человека начинают серьезно изучаться (см., например, *Goldschmidt*, 1966; *Tiger*, *Fox*, 1966 и работы многих приматологов, таких как Washburn и De-Vore).

Подобное смещение акцента несомненно приведет к определенным направлениям и большому количеству исследований непосредственно в традиционной области психиатрии. Однако многое еще остается сделать. Во-первых, необходимо расширить исследования взаимосвязи между биологией и поведением. Значительные достижения психиатров в изучении взаимосвязи в биохимии и нейрофизиологии требуют для дальнейшего продуктивного развития исследований учитывать комплексное влияние социального и культурного окружения. Во-вторых, существует настоятельная потребность в лонгитюдных исследованиях процесса социализации — исследованиях, где одинаково серьезно изучались бы как биология, так и окружающая среда. В работах Томаса, Чесс и их коллег такие исследования начаты (*Thomas*, *Chess*, *Birch*, 1968). И, наконец, существует необходимость клинических исследований двойственной природы человека. Психиатрия располагает большим количеством весьма поучительных сообщений из богатой клинической литературы. Но мы должны также знать, каким образом так называемый нормальный человек борется со своей природой; до сих пор на этой невозделанной ниве трудились лишь писатели-романисты. Для психиатрии давно пришло время изучения всех людей, а не только «пациентов».

Дэвид Юм был одним из первых, кто провозгласил, что человек в значительной степени является продуктом своего окружения, но он также считал, что к природе человека имеют отношение все науки, причем хотя «... любая из них, казалось бы, может убежать от нее, они по-прежнему так или иначе возвращаются назад» (*Hume,* 1739). Антропология вполне удовлетворяет первой части пророчества Юма, наши науки будут продолжать оставаться краеугольным камнем частичного знания и предположения — едва ли не самыми надежными кирпичиками для нашего уже неустойчивого здания науки.

Литература

Arieti S. Some Basic Problems Common to Anthropology and Psychiatry // American Anthropologist. 1956. № 58. P. 26—39.

Barnouw V. Culture and Personality. Homewood (Ill.), 1963.

Beals A. Culture in Process. New York, 1967.

Becker E. The Relevance of Psychiatry to Recent Research in Anthropology // American Journal Psychotherapy. 1962. № 16. P. 600—617.

Behavior Genetic Analysis / J.Hirsch (Ed.). New York, 1967.

Belo J. The Balinese Temper // Character and Personality. 1935. № 4. P. 120—146.

Birket-Smith K. The Caribou Eskimos: Material and Social Life and Their Cultural Position. Copenhagen, 1929.

Campbell J.K. Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community. Oxford, 1964.

Casagrande J.B. In The Company of Man: Twenty Portraits of Anthropological Informants. New York, 1960.

Cohen A.K. Deviance and Control. Englewood Cliffs (N. J.), 1966.

Cohen A.K. Deviance and Control. Prentice-Hall, 1966.

Devereaux G. Psychiatry and Anthropology // Bulletin Menninger Clinic. 1952. № 16. P. 167—177.

Edgerton R.B. On the «Recognition» of Mental Illness // Changing Perspectives in Mental Illness. New York, 1969. P. 49—72.

Ellefson J.O. Personality and the Biological Nature of Man // The Study of Personality: An Interdisciplinary Appraisal. New York, 1968.

Embree J. Thailand — A Loosely Structured Social System // American Anthropologist. 1950. Vol. 52.

Etzioni A. The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes. New York, 1968.

Foster G. What is Folk Culture? // American Anthropologist. 1953. № 55. P. 159—173.

Freud S. Civilization and its Discontents. London, 1930.

Friedl E. Vasilika: A Village in Modern Greece. New York, 1964.

Fromm E. The Heart of Man. New York, 1964.

Gardner P. Symmetric Respect and Memorate Knowledge: The Structure and Ecology of Individualistic Culture // Southwestern Journal Anthropology. 1966. Vol. 22. P. 389—415.

Goldschmidt W. Comparative Functionalism: An Essay in Anthropological Theory. Berkeley, 1966.

Goldschmidt W. Kambuya's Cattle: The Legacy of an African Herdsman. Berkeley, 1969.

Goodman M.E. The Individual in Culture. Homewood (Ill.), 1967.

Hart C.W.M. The Sons of Turimpi // American Anthropologist. 1954. Vol. 56. P. 242—261.

Hart H.L.A. Punishment and Responsibility. London, 1968.

Henry J. Common Problems of Research in Anthropology and Psychiatry // American Journal of Orthopsychiatry. 1948. № 18. P. 698—703.

Hirschi T. Causes of Delinquency. Berkeley, 1969.

Hobbes T. Leviathan. New York, 1950.

Holmberg A.R. Nomads of the Lohg Bow // Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, publication 10. 1950.

Honigmann J.J. Culture in Personality. New York, 1967.

Hsu F.L.K. Anthropology or Psychiatry: A Definition of Objectives and their Implications // Southwestern Journal of Anthropology. 1952. № 8. P. 227—250.

Hume D. A Treatise of Human Nature. London, 1739.

Joffe J.M. Prenatal Determinants of Behavior. Oxford, 1969.

Jones E. Psychoanalysis and Anthropology // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1924. № 54. P. 47—66.

Kaplan B. A Study of Rorschach Responses in Four Cultures // Papers of the Peabody Museum, № 2. Cambridge, 1954. Vol. 42.

Kluckhohn C. The Influence of Psychiatry on Anthropology in America during the Past One Hundred Years // One Hundred Years of American Psychiatry / J.K.Hall (Ed.). New York, 1944. P. 569—617.

Langness L.L. A Day for Stealing (Unpublished ms.)

Leach E. Pul Eliya: A Village in Ceylon. London, 1961.

Leeden A.C. Van Der. Social Structure in New Guinea // Bidragen Tot De taal-Land-En Volkenkunde. 1960. Vol. 116. P. 119—149.

Levi-Strauss C. A World on the Wane. New York, 1961.

Lindblom G. The Akamba in British East Africa // Uppsala, Archives D'etudes Orientales. 1920. Vol. 17.

Lindsey G. Projective Techniques and Cross-Cultural Research. New York, 1961.

Lowie R. The Crow Indians. Farrar and Rinehart, 1935.

MacAndrew C., *Edgerton R.B.* Drunken Comportment: A Social Explanation. Chicago, 1969.

Marmor J. Modern Psychoanalysis. New Directions and Perspectives. New York, 1968.

Matza D. Becoming Deviant. Englewood Cliffs (N. J.), 1969.

Mead M. From the South Seas. New York, 1939. P. X—XI.

Mead M. The Role of the Individual in Samoan Culture // Journal Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1928. № 58. P. 481—495.

Meggitt M.J. Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia. Sydney, 1963.

Newman P. Wild Man Behavior in a New Guinea Highlands Community // American Anthropologist. 1964. Vol. 66. P. 1—19.

Oliver S. Individuality, Freedom of Choice, and Cultural Flexibility of the *Kamba* // American Anthropologist. 1965. Vol. 67.

Personality: An Interdisciplinary Appraisal / E.Norbeck et al. (Eds.). New York, 1968. P. 373—381.

Pospišil L. Social Change and Primitive Law: Consequences of a Papuan Legal Case // American Anthropologist. 1958. Vol. 60. P. 832—837.

Redfield R. The Folk Society // American Journal of Sociology. 1947. № 52. P. 293—308.

Redfield R. The Little Community // Viewpoints for the Study of a Human Whole. Chicago, 1955.

Sapir E. Cultural Anthropology and Psychiatry // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1932. № 27. P. 229—242.

Sapir E. Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist // Psychiatry. 1938. № 1. P. 7—12.

Scheffler H. Choiseul Island Social Structure. Berkley, 1965.

Singer M. A Survey of Culture and Personality Theory and Research // Studying Personality Cross-Culturally / B.Kaplan (Ed.). New York, 1961. P. 9—90.

Spencer P. The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe. Berkeley, 1965.

Stainbrook E. Society and Individual Behavior // Handbook of Clinical Psychology / B.Wolman (Ed.). New York, 1965.

Duhl L.J. (Ed.). The Urban Condition. New York, 1963. P. 216—231.

Thomas A., Chess S., Birch H. Temperament and Behavior Disorders in Children. New York, 1968.

Thomas E. The Harmless People. New York, 1959.

Tiger L., Fox R. The Zoological Perspective of Social Science // Man. 1966. Vol. 1. P. 75—81.

Turnbull C. The Forest People. New York, 1961.

Tyler S. Context and Variation in Koga Kinship Terminology // American Anthropologist. 1966. Vol. 68. P. 693—707.

Wallace A.F.C. Culture and personality. New York, 1961.

Windle W.F. Brain Damage by Asphyxia at Birth // Scientific of American. 1969. № 216. P. 77—84.

Winter E. Beyond the Mountains of the Moon // The Lives of Four Africans. Urbana, 1959.

Wolf M. The House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family. New York, 1968.

Wrong D. The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology // American Sociological Review. 1961. № 26. P. 183—193.

Yang M. A. Chinese Village: Taitou, Shantung Province. New York, 1945.

ПСИХИЧЕСКИЕ ЗАБОЛЕВАНИЯ, БИОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА*

Э.Ф.К.Уоллес

Введение

Стимулируют ли различные культуры развитие различных форм психических заболеваний? Существуют ли общества, в которых психические заболевания отсутствуют или по крайней мере редки по сравнению с нашим? Менялись ли формы психических заболеваний или частота их встречаемости в истории западной цивилизации? На эти и подобные им вопросы, подсказанные практической важностью психического здоровья народов современного мира, отвечают антропологи. *Да,* различные культуры стимулируют развитие различных форм психических заболеваний, *но* их основные категории (органические психозы, функциональные психозы, неврозы, ситуационные реакции и т.д.), по-видимому, являются бедствиями всего человечества. *Нет,* ни об одном обществе нельзя с уверенностью сказать, что психические заболевания в нем отсутствуют или даже редки, но бесспорно существуют различия в частоте встречаемости заболеваний и в готовности разных социальных сис-

---

**Wallace A.F.C.* Mental Illness Biology and Culture // Psychological Antropology Arpproaches to cultural and personality/ F.L.K.Hsu (Ed.). Homewood (Ill.): The Dorsy Press Ink., 1961. P. 255—293.

Статья публикуется с незначительными сокращениями.

тем признать серьезным расстройством то, что западная психиатрия назовет болезнью. *Да,* форма и частота встречаемости различных психических заболеваний в западном обществе изменились за последнее время (истерия, например, является сейчас достаточно редким диагнозом, а вместо дьявола и демонов в параноидных галлюцинациях появляются радио и радиолокация), *но* мы не знаем всех причин ни этих изменений с течением времени, ни различий между социальными классами и регионами.

Таким образом, взаимоотношения между культурой и психическим здоровьем остаются интригующей проблемой для антропологов, многообещающим полем для исследований и, возможно в самом недалеком будущем, благодатной почвой для практического приложения. В настоящее время антропологи, как и другие ученые, интересующиеся психическими заболеваниями, все еще ищут адекватные понятия, более мощные теории и более эффективные техники наблюдения. Одно из направлений исследований, находящееся в стадии быстрого становления за пределами антропологии, является биологическим по своим понятиям и методу. Поскольку этот подход относительно неразработан в антропологии, хотя потенциально имеет большое значение для антропологической теории, значительная часть этой статьи будет посвящена рассмотрению путей, которыми текущая культурно-антропологическая работа может ассимилировать и разработать его часть, имеющую отношение к физико-антропологическому направлению в антропологии.

Некоторые ограничения традиционных антропологических теорий психических заболеваний

Направление культура-и-личность в антропологии заимствовало почти все свои модели личностного развития, характерологию и концепции психических заболеваний из теории научения, гештальтпсихологии и психоанализа. Частично это — историческая случайность: эти функциональные подходы наиболее энергично развивались в американской психологии и психиатрии как раз в то время — в конце 1920—начале 1930 годов, — когда культурные антропологи впервые серьезно обратили свое внимание на челове-

ка как такового. Антропологи сочли, что эти психологические теории легко применимы для понимания индивидуального в культуре, а психологи и психоаналитики нашли в материалах кросскультурных исследований полезные сведения, подкрепляющие их теории. Но развивавшийся позже биологический подход хотя и не предложил пока (как и функциональный подход) спектра «лекарств» для таких трудно поддающихся лечению заболеваний, как шизофрения и церебральный артериосклероз, но уже разработал значительную часть знаний о процессах (в данном случае — об органических механизмах), связанных с тем или иным видом психопатологии. Эти знания должны быть безотлагательно включены в основную схему, в понятийный инструментарий каждого антрополога, занимающегося не только психическими расстройствами, но также развитием и функционированием нормальной личности.

В настоящее время антропологическая трактовка проблемы психических расстройств, особенно в рамках теории культура-и-личность, в общем опирается на простую парадигму: предполагается, что при ближайшем рассмотрении симптоматология болезни представляет собой целенаправленное поведенческое выражение психологических конфликтов и является до некоторой степени эффективной в снижении напряжения и тревоги; симптомы «интерпретируются» с точки зрения некоторой дедуктивной схемы, предназначенной для обнаружения конфликта (который, как правило, признается неосознаваемым); в симптоматическом поведении выделяются культурные особенности; и, наконец, источник конфликта видится в травматических эмоциональных и (или) когнитивных дилеммах, навязанных культурой больного. Эта процедура почти полностью исключает тело больного; или, скорее, она приписывает психике больного по сути магическую способность контролировать состояние его тела, некритически предполагая, что большую часть соматических проявлений можно успешно объяснить единственно констатацией правдоподобного сопутствующего интрапсихического конфликта. Следует подчеркнуть, что даже «психосоматическая» точка зрения не является «органической» в нашем смысле, поскольку она ищет объяснение и соматических, и поведенческих расстройств скорее в предшествующих психологических и культурных, чем в физиологических условиях: так, язва желудка

объясняется спонтанным раздражением, сопутствующим психическому конфликту, а существование психического конфликта охотнее объясняется культурно обусловленным приобретенным опытом, чем нейрофизиологическими процессами.

Таким образом, даже при взгляде на синдромы, знакомые западным клиницистам и обычно (если не всегда) представляемые функциональными по своей этиологии, допущение незначимости биологических детерминант становится все более рискованным. Но антропологи особенно уязвимы, когда они используют функциональную парадигму, не будучи в состоянии объяснить экзотические формы психических заболеваний, такие как *pibloktoq* у полярных эскимосов и психоз *windigo* у алгонкинских охотников. Помимо сложностей, вызванных существенной двусмысленностью объяснений современной психиатрической теорией роли психологических и органических факторов в порождении клинически известных синдромов, здесь есть (или должна быть) серьезная неопределенность, вызванная знакомством с теми крайне сложными климатическими, эпидемиологическими (касающимися инфекционных болезней) и пищевыми условиями, в которые периодически попадают технически примитивные популяции (см., например, рассуждения Туса о сложности, даже для опытных психиатров, постановки дифференциального диагноза между шизофренией и некоторыми типами трипаносомоза —*Tooth*, 1950).

Эта работа, однако, не является призывом к антропологам отказаться от устаревших догм ради принятия новой научной веры. Скорее, здесь подчеркивается необходимость включить новую точку зрения в существующую традицию. Можно ожидать, что такое включение повлечет за собой модификацию некоторых взглядов и методов; но этот новый теоретический взгляд должен быть в большей степени сильным синтезом, чем слабой заменой.

Органический подход в психиатрии

1927 год можно взять за начальную точку кодификации теории культура-и-личность в антропологии, поскольку в этом году на симпозиуме «Бессознательное» (*Mandelbaum*, 1949) была опубликована работа Сепира (Sapir) «Бессозна-

тельные модели поведения в обществе» («Unconscious Patterning of Behavior in Society»). Работа Сепира — возможно, первый большой вклад в теоретическую разработку концепции направления культура-и-личность — определила или по крайней мере обозначила круг интересов дальнейших антропологических исследований в этой области. Этот круг был в большей степени психологическим, чем биологическим: подразумевалось, что основные и часто неосознаваемые системы индивидуального поведения, которые традиционно обозначаются как «личность», формируются не физической конституцией, а комбинацией культурной среды и индивидуального опыта. Соответственно, функциональный характер традиционного взгляда теории культура-и-личность на психические расстройства, развивавшегося в течение нескольких последующих лет в работах Сепира, Бенедикт, Мид и других, может быть легко объяснен отсутствием какого-либо состоятельного конкурирующего образа мысли, поскольку биологический подход в психиатрии начал делать свои первые успехи лишь после 1927 года.

В 1927 году наиболее впечатляющую часть психиатрической теории составлял психоанализ. Хотя эта теория на словах и отдавала дань биологическому мышлению, а ее создатели имели прекрасное образование в области неврологии, в действии она была бескомпромиссно психологической. Соответственно, опубликованные случаи давали весьма скудную информацию о физиологическом состоянии пациентов. Аналитики иногда использовали физические метафоры (например, «экономия физической энергии»), взывали к конституциональной предрасположенности и делали допущения об органически обусловленных инстинктах, эрогенных зонах и стадиях сексуального созревания. Фрейд, будучи выдающимся неврологом, даже утверждал, что за спиной психоаналитика стоит человек в белом халате. Но психоаналитическая физиология, поскольку она выросла вне контроля Фрейда, все больше становилась псевдофизиологией. В психоаналитическом уравнении человек как биологический организм был константой во всех своих практических намерениях, а «психологические» явления (научение, общение, фантазии, мотивы, защитные механизмы) были переменными.

Большая часть известных сегодня «органических» методов лечения развилась уже после того, как психоанализ

достиг теоретической завершенности. В 1927 году психиатрия еще мало что могла предложить для лечения психических заболеваний, помимо психологических (включая психоаналитические) методов для зажиточных людей и опекунской заботы (пополненной седативными препаратами, водной терапией и трудотерапией) для бедных. Лечение шизофрении инсулиновой комой было предложено примерно в 1930 году, а терапия метразолом — в 1936; применение электрошока начало развиваться лишь с 1938 года (и все эти способы лечения впервые были описаны в печати в Европе). Хирургическое вмешательство при психических заболеваниях серьезно развивалось в Португалии примерно с 1935 года и в США — с 1936. Психофармакология, до тех пор представлявшая собой некую экзотическую специальность, начала расцветать только во время второй мировой войны. Использование медикаментов для снятия нервно-психического напряжения эмоционального конфликта при неврозе боевых действий стало заметно в первые годы войны, а серьезное изучение психотомиметиков (главным образом галлюциногенов) и их экспериментальное использование в терапевтических целях стало разрабатываться главным образом после второй мировой войны. Новые транквилизаторы были впервые предложены медикам в 1952 году, а психостимуляторы появились даже позже.

В 1927 году основные научные открытия, не считая психоаналитической теории, еще не были сделаны. Стимулированные открытием роли сифилиса в *paretic*-психозах, ранние предположения о роли центральной инфекции в этиологии других психозов не нашли своего клинического подтверждения. Первое сообщение Бергера (Berger) об использовании электроэнцефалографии (ЭЭГ) для записи «мозговых волн» (электрических потенциалов, возникающих в коре и других частях головного мозга) были опубликованы в Германии только в 1929 году; лишь в 1935 году американские ученые опубликовали подтверждающие данные. Клиническая химия только в последние 15 лет разработала основные технические приемы анализа небольших количеств крови; до первой мировой войны исследования метаболических процессов человека в большей степени опирались на исследования рациона питания и мочи, поскольку количество крови, требуемое для химического анализа, было настолько велико, что исключало ее использование в обычных

клинических процедурах. Применение этих новых приемов анализа крови к проблемам психиатрических исследований и сделанные на основе этого биохимические открытия почти полностью относятся ко времени после 1927 года. Так, например, эндокринология в 1927 году была еще в младенчестве. Важность гормонов коры надпочечников в регуляции углеводного обмена и баланса минеральных электролитов в организме и тот факт, что их избыток может стимулировать развитие психотических состояний, были поняты лишь в конце 1920 годов. Исследования в этой области так медленно распространялись в другие отрасли знания, что даже в 1944 году в хорошо известном двухтомном сборнике под названием «Личность и нарушение поведения» (*Hunt*, 1944) коре надпочечников уделен один параграф (и она не упомянута в указателе). Первая публикация, посвященная знаменитому понятию стресса (синдрома общей адаптации), вышла в журнале «Nature» в 1936 году (см. *Seley*, 1956); а «кортизонный психоз» даже не существовал до тех пор, пока кортизон не был выделен, синтезирован и, наконец, использован в лечении артритов приблизительно в 1945 году; ранний доклад Франца Калмана (Franz Kallman) о генетических исследованиях шизофрении с использованием пар однояйцевых близнецов был опубликован в 1938 году. Более современные теории нервного импульса появились во время и после второй мировой войны, некоторые из них были стимулированы исследованиями действия так называемых «нервных газов» в Армейском химическом центре.

Нет смысла и дальше приводить доказательства того, что значительная часть современных знаний о физиологических параметрах деятельности центральной нервной системы была накоплена после того, как Сепир, Мид и другие ученые-первопроходцы создали оригинальный понятийный аппарат теории культура-и-личность. Все труды, существующие на сегодняшний день в таких темах, как отношение между гормонами надпочечников и психическими функциями, определение локализации мозговых функций электроэнцефалографическими и производными от них способами и влияние медицинских препаратов на настроение и когнитивные процессы, соперничают в размерах со всей массой работ направления «культура-и-личность». И бóльшая часть научных вкладов в эти области знания была сделана значительно позже того времени, когда направление «культура-

и-личность» осознала себя принадлежащей к функциональному подходу.

До сих пор разные особые направления нового органического подхода не достигли синтеза ни между собой, ни с другой (в действительности более старой) психологической традицией в психиатрии и социальных науках. Несмотря на это, общая философия такого взгляда на природу нарушений психики, по всей вероятности, вдыхает жизнь в этот подход и определяет своеобразие будущего синтеза с функциональной позицией. По-видимому, этой философии присущи четыре принципа:

1. Утверждения о «поведении», «психике», «личности», «душе», «психических болезнях» и других «психологических» сущностях являются утверждениями о физических системах, включающих мозг (где мозг *есть* психика).

2. Всякая физическая дисфункция мозга предполагает некоторую психическую дисфункцию.

3. Некоторые физические дисфункции вызывают дезорганизацию нервной системы, бóльшая часть компонентов которой остается неповрежденной.

4. Бóльшая часть хронических и многие острые поведенческие расстройства (включая функциональные психозы) являются симптоматическими следствиями хронических или острых физических нарушений мозга.

Читатель заметит, что сформулированный таким образом органический подход не утверждает, что каждое социально нежелательное психическое состояние, отношение или мотив с необходимостью предполагает физическое нарушение; таким образом, случаи враждебности, тревоги, «невротической» защиты, самоубийств, асоциальных действий и так далее, в принципе могут быть продукцией безупречно функционирующего мозга, который был подвергнут давлению среды (в том числе и воображаемому), на которую эти «симптомы» являются «нормальными» реакциями. Но органический подход отличается от функционального утверждением, что нормально функционирующий мозг будет способен адаптироваться к давлению среды или снизить его, и что *хронические* психические нарушения являются поэтому следствием хронической физической дисфункции, которая существовала до возникновения затруднений организма, вызванных давлением среды, или независимо от них. Радикальная функциональная теория, напротив, приписала

бы значительно меньшую роль органическим факторам в порождении всех видов органических поражений мозга, за исключением грубых и очевидных; но бо́льшая часть функционалистов, вероятно, признает, что хронический психогенный стресс иногда может вызывать физиологические изменения (порой необратимые), которые усугубляют функциональные психические расстройства (именно так хронический психогенный стресс может привести к таким непсихическим органическим нарушениям, как язва двенадцатиперстной кишки).

Более точно органический подход может быть разделен на следующие основные сферы:

1. Изучение анатомии и физиологии центральной нервной системы (в том числе вегетативной), где она рассматривается как целое.

2. Изучение локализации мозговых функций и организации работы мозга (включая логическую структуру нервных сетей).

3. Изучение нервов и нервных импульсов.

4. Изучение метаболических процессов, имеющих отношение к мозговым функциям (в том числе кровообращения, пищеварительных, выделительных, эндокринных и внутриклеточных биохимических процессов).

5. Изучение генетики психических нарушений.

6. Изучение влияния гипоксии, гипогликемии и электролитического дисбаланса на мозговые функции и изучение тех процессов, которые определяют гипоксию, гипогликемию и электролитический дисбаланс.

7. Психофармакология (в том числе изучение транквилизаторов, стимуляторов и психотомиметиков).

8. Изучение влияния различий в питании на мозговые функции.

9. Изучение шоковой терапии (в основном инсулиновой комы и электрошока).

10. Поиски частиц крови, содержащих предполагаемые психопатогенетические (токсические) тельца, спонтанно производимые организмом.

Круг дисциплин, включенных в эти и другие направления исследований психопатологии, простирается от математической физики и компьютерного дизайна через такие лабораторные науки как физическая химия, биохимия, клиническая химия, физиология и экспериментальная психо-

логия к тем областям антропологии и социологии, которые могут предоставить свои данные, методы или теории органически ориентированным исследованиям.

Основная проблема органического подхода заключается, конечно, в его изолированности от психосоциального знания (это является проблемой не только функционального подхода). Соответственно первоочередной задачей обоих подходов является понимание того, как наилучшим образом связать знания и предположения, относящиеся к физическим аспектам человеческого организма, с теми знаниями и предположениями, которые относятся к его психологическому и социальному аспектам. Несмотря на то, что наличие психического заболевания как правило первоначально устанавливается не профессионалами, а просто окружающими больного людьми (использующими в большей степени социальный критерий, чем критерий медицинской науки), и несмотря на то, что некоторая часть общих болезненных процессов неизменно является функцией социальной системы, взаимодействующей с конкретной личностью, должен быть проведен тщательнейший анализ взаимодействия социальных и органических фактов. Как теория, так и полевые исследования в антропологии могут значительно способствовать прогрессу этого вида анализа.

Конкретная проблема: *pibloktoq*[1]

В своей простейшей форме проблема, стоящая перед антропологической теорией в области психических заболеваний, может быть проиллюстрирована на примере синдро-

[1] Описание синдрома *pibloktoq* основывается на компиляции как частных, так и обобщенных опубликованных и рукописных описаний различных наблюдателей, от миссионера Ганса Егеде (Hans Egede) в 1765 году до 1940 годов. Дональдом МакМиланом были сделаны 17 фотографий женщин во время приступов *pibloktoq* в Эте в июне 1914 года; мы использовали копии этих фотографий, сделанных с оригинальных негативов, хранящихся в Отделе фотографий Американского музея естественной истории. Я благодарен Роберту Аккерману, моему сотруднику в исследовании *pibloktoq,* который собрал многие данные и весьма способствовал их интерпретации; Захари Гуссоу (Zachary Gussow), который любезно позволил использовать свою неопубликованную рукопись по *pibloktoq*; и доктору Гилберту Лингу (Gilbert Ling), который пересмотрел гипотезу кальция и способствовал ее усовершенствованию.

ма *piblоktoq*, наблюдающегося у полярных эскимосов района Туле в северной Гренландии. Если судить по случаям, описанным путешественниками (*MacMillan*, 1934; *Peary*, 1907; *Rasmussen*, 1915; *Whitney*, 1911) и по фотографиям одного приступа (Американский музей естественной истории, 1914), классическое течение этого синдрома заключается в следующем:

1. *Продромальный период.* В некоторых случаях период от нескольких часов до нескольких дней, когда больной выглядит немного раздраженным или замкнутым.

2. *Возбуждение.* Внезапно или почти внезапно больной становится очень возбужденным. Он может срывать с себя одежду, ломать мебель, непристойно кричать, бросать предметы, есть фекалии, или совершать другие подобные поступки. Обычно в конце концов он покидает помещение (дом, приют, кров) и не помня себя убегает в тундру или во льды, бросается в сугробы, влезает на айсберги, подвергая себя значительной опасности, от которой, однако, его обычно спасают следующие за ним люди. Возбуждение может продолжаться примерно от нескольких минут до получаса.

3. *Судороги и ступор.* Возбуждение сменяется судорожными припадками и, по меньшей мере в некоторых случаях, коллапсом, и, наконец, ступорным сном или комой, продолжающейся до двенадцати часов.

4. *Выздоровление.* После приступа больной ведет себя абсолютно нормально; наблюдается амнезия происшедшего. У некоторых приступы повторяются; о других таких данных нет.

Эпидемиологические параметры, по-видимому, следующие:

1. *Географический.* Известно, что *piblоktoq* (или, в Дании, *perdlerorpoq)* наблюдается у полярных эскимосов района Туле. Наблюдается ли этот синдром (как бы его не называли) где-либо еще, точно не известно. Хойгаард в своем диетологическом и медицинском исследовании эскимосов Ангмагссалика в 1936—1937 годах сообщает: «*Истерические припадки*, сопровождающиеся сильным психическим и физическим возбуждением, встречаются часто, особенно у женщин» (*Hoygaard*, 1941. P. 72). Однако, по-видимому, это не было замечено ни у канадских эскимосов и эскимосов Аляски, ни в Азии и Северной Европе. Таким образом, мы можем только сказать, что этот синдром *точно* существует в северо-западной Гренландии; что он *вероятно* существует

в других районах Гренландии; и что он *может* существовать где угодно в мире. Должен ли этот синдром рассматриваться исключительно как арктический или даже как бедствие полярных эскимосов — зависит от того, является ли он единственным в своем роде заболеванием.

2. *Сезонный.* Описанные случаи имели место во все времена года, но синдром реже наблюдается летом.

3. *Исторический.* Как и можно было ожидать, поскольку эскимосы Туле не посещались белыми до 1818 года, замеченные и описанные случаи относятся к недавнему времени. Наиболее репрезентативные из них датируются от времени посещений полярных эскимосов экспедициями Пири в первой четверти XX века. Подробные отчеты были предложены Пири (*Peary*, 1907), Мак-Миланом (*MacMillan*, 1934), Кнутом и Нильсом Расмуссен (*Rasmussen, Rasmussen,* 1915), Гуссоу (*Gussow*, 1960) и другими сталкивавшимися с полярными эскимосами исследователями. Вероятно, однако, что это расстройство существует в этом районе достаточно давно. Еще в середине XVIII века о жителях северозападной Гренландии (возможно, в том числе и о полярных эскимосах) сообщалось, что они особенно подвержены «падучей болезни». А в 1850 годах экипаж затертого льдами судна Кейна, проведший две зимы на севере Туле, страдал странной «эпилепто-тетаноидальной болезнью», которая в сочетании с цингой унесла жизни по меньшей мере двух человек, вывела из строя других и сделала бесполезными их собак. «Эпилепто-тетаноидальный» — это достаточно точное определение для *pibloktoq*.

4. *Частота встречаемости. Pibloktoq* может, по-видимому, достигать размеров эпидемии; 8 из 17 женщин-эскимосок, взаимодействовавших с экспедицией Пири 1908 года, страдали этой болезнью в течение одной зимы; другие наблюдатели утверждали, что в некоторые периоды случаи *pibloktoq* можно было наблюдать практически каждый день в одной деревне.

5. *Расовая неспецифичность.* Как было отмечено выше, некоторые вероятные случаи *pibloktoq* среди белых больных цингой наблюдались Кейном и Хэйсом в 1850 годах в том же районе.

6. *Возможная видовая неспецифичность.* Говорят, что «приступы» у ездовых собак — с социальным уходом, рычанием, драками и судорожными припадками, но обычно за-

канчивающиеся смертью, — эскимосы рассматривают как тот же синдром и дают ему то же название *pibloktoq,* что и для приступов у людей.

Гипотеза истерии

Большую часть психологических объяснений *pibloktoq* составляют психоаналитические объяснения. В 1913 году А.А.Брилл, которого сам Фрейд назвал своим американским апостолом, написал работу по этому предмету, основанную на одной из книг Пири и личных беседах с Дональдом Мак-Миланом, морским офицером, сопровождавшим Пири (*Brill*, 1933). Брилл рассматривает этот синдром как классический пример истерии. Следуя до некоторой степени упрощенной фрейдовской модели, он интерпретирует припадки как выражение фрустрации, вызванной нехваткой любви, и ссылается на случай одной женщины, которая показала особенно яркие приступы, как на типичный. Эта привлекательная молодая женщина не смогла выйти замуж, поскольку была плохой швеей; в результате была фрустрирована ее эмоциональная потребность в любви во всех смыслах, но наиболее грубо в физическом. Позже Гуссоу развил толкование Брилла, интерпретировав истерическое бегство как маневр соблазнения, как «приглашение к преследованию» у людей, чья хроническая незащищенность была мобилизована некоторой стремительной потерей или страхом потери, и которые ищут любовного успокоения в «...примитивной и инфантильной, но характерной для эскимосов манере». Действительно, он считает, что такие реакции являются проявлением базовой структуры личности эскимосов. Большую частоту встречаемости *pibloklog* у женщин он связывает с особенностями культуры и рассматривает как результат «...социально раболепного положения женщины ... и их беспомощности перед лицом культурно травматического опыта». Нагота частично объясняется общей тенденцией эскимосов раздеваться в помещении и охлаждать обнаженное тело на улице после усиленного потоотделения. Наблюдаемая иногда глоссолалия, подражательное поведение, крики, плач и пение он тоже объясняет через культуру, обращая внимание на то, что такое поведение обнаруживается в шаманских обрядах и религиозных церемониях не только у эскимосов, но и в Корее. Бегство скорее

рассматривается как истерически мотивированная просьба о заботе, чем как компонент непроизвольного судорожного психомоторного паттерна, поскольку не известно ни одного случая бегства, когда жертву не видели, за ней не следовали и ее не спасли. Тенденция *pibloklog* более часто проявляться зимой объясняется тем, «что зима более чем другие времена года усиливает незащищенность эскимосов — и, следовательно, их склонность к психическим расстройствам — из-за усиливающейся угрозы голодной смерти, большого количества несчастных случаев, страха будущего и так далее» (*Gussow*, 1960).

Эти психоаналитические и психокультурологические толкования по некоторым причинам не являются, однако, полностью удовлетворительными. Нагота людей, например, на самом деле определена культурно, поскольку она служит лишь для снижения температуры тела в плохо вентилируемых помещениях, где температура может подниматься выше 100° по Фаренгейту, а единственной одеждой служит тяжелый мех. Но это говорит о том, что обнажение может быть всего лишь реакцией на внезапное соматическое ощущение крайне сильной жары. Тот факт, что в большинстве известных случаев истерического бегства люди были спасены от опасности без ранений, может, очевидно, быть артефактом наблюдения: люди, которые замерзли, утонули, потерялись, были унесены дрейфующими льдами, умерли в одиночестве в снегах и т.д. по определению были бы теми, чьи припадки никто не наблюдал. Более того, по меньшей мере в одном случае спасенная женщина *была* ранена; у нее были обморожены руки и грудь — серьезное положение при условии отсутствия европейских медицинских технологий. Двое людей Кейна умерли, а собаки умирают в большинстве случаев. Глоссолалия, пение и так далее вряд ли могут служить доказательством влияния эскимосской культуры на эту форму истерии, поскольку это поведение является, в сущности, пандемическим. Свидетельства предельного физиологического стресса (налитые кровью глаза, покраснение лица, пена изо рта, конвульсивные движения) и ненормальное поведение (больные пытаются ходить по потолку, едят экскременты, проявляют слабую склонность к разрушению) не имеют прообраза в культуре. И наконец, не сообщалось о том, чтобы эскимосы объясняли эти припадки (в отличие от психотических расстройств) сверхъестественны-

ми теориями происхождения болезней (такими как одержимость, колдовство, наказание за нарушение табу или потеря души). Похоже, они рассматривают их как простое нездоровье, испытываемое как людьми, так и животными, сравнимое, возможно, с обычной простудой, переломом и другими болезнями, которым подвержена плоть. Этот флегматичный подход вряд ли даст много в понимании истерических припадков.

Гипотеза дефицита кальция

Может быть предложена альтернативная, отчасти биологическая гипотеза, которая объясняет *piblokloq* по меньшей мере с тем же правдоподобием. Низкая концентрация ионизированного кальция в крови (гипокальцемия) вызывает нейромышечный синдром, известный как тетания, который часто осложняется эмоциональными и когнитивными расстройствами. Неврологические симптомы тетании включают характерные мышечные спазмы рук, ног, горла, лица и другой мускулатуры, при тяжелых приступах — общие судорожные припадки. Катализатором тетанического синдрома могут выступать обычные возбудители, и как правило приступ чаще бывает коротким и единичным, реже — длительным (длительная тетания может, безусловно, быть смертельной). Хотя самой по себе информации, доступной из фотографий в литературе, недостаточно для постановки диагноза, симптомы *piblokloq* сходны с клинической картиной гипокальцемической тетании, и некоторые специалисты предложили гипотезу дефицита кальция (*Hoygaard*, 1941. P. 72; *Baashuus-Jensen*, 1935. P. 344, 388; Alexander Leinghton — в личном общении). Для подтверждения гипотезы гипокальцемии и исключения альтернативных диагнозов (гипогликемический шок, истерия, пищевое отравление, вирус, энцефалит и т.д.) могут потребоваться полевые наблюдения и исследования. Возможно также, что инбридинг в маленькой изолированной группе генетически определяет склонность к эпилепсии; на эту мысль наводят сообщения о том, что эпилепсия в северной части Гренландии является более распространенной, чем в других частях острова. Однако теории гипокальцемии и эпилепсии не исключают друг друга, поскольку гипокальцемия может служить катализатором для развития скрытых припадков у предрас-

положенных к эпилепсии людей. Наблюдение и исследование на предмет постановки дифференциального диагноза могут потребовать как выявления неврологических симптомов, сопутствующих приступу или наблюдающихся у людей, имеющих приступ в анамнезе, так и анализа крови больных и образцов крови *pibloktoq*-предрасположенных и *pibloktoq*-свободных людей на предмет содержания кальция, калия и, возможно, других компонентов в сыворотке.

Однако основательность гипотезы дефицита кальция подтверждается не только мнением определенных специалистов и сходностью синдрома *pibloktoq* с синдромом гипокальцемической тетании. Она подкрепляется и косвенными доказательствами — как медицинскими, так и экологическими.

С медицинской точки зрения эскимосы Гренландии (включая район Туле) характеризуются предрасположенностью к кровотечениям и низкими показателями свертываемости крови (*Hoygaard*, 1941. P. 83—85; *Cook*, 1894. P. 172). Такая склонность к кровотечениям предположительно может быть связана с низким уровнем кальция в сыворотке (в то же время к этому состоянию с большей вероятностью приводит дефицит витамина К). Хойгаард сообщал, что в Ангмагссалике у детей часто встречаются судороги, вызванные гипокальцемической тетанией, а Бертельсен в своем медицинском сообщении об эскимосах Гренландии отметил, что часто наблюдаются судороги, особенно в ногах, даже у взрослых (*Bertelsen*, 1940. P. 216). Эти наблюдения вызывают в памяти сообщение Кейна о «странной эпилепто-тетаноидальной болезни», которая вывела из строя его экипаж к северу от пролива Смит в 1850 годах. Он диагностировал два смертельных случая от «столбняка» с ларингоспазмом (в действительности это могла быть гипокальцемическая тетания, перешедшая в *status eclampicus*), два смертельных случая «эпилепто-тетаноидальной болезни» и много случаев судорог и мышечных болей, иногда сопровождающихся «психическими симптомами» дезориентации и спутанности сознания как у людей, так и у собак (*Kane*, 1856).

С экологической точки зрения можно без колебаний констатировать, что полярная арктическая среда в течение всего года не обеспечивает технологически примитивные народы достаточными источниками доступного в питании кальция. Хойгаард пришел к заключению, что почти половина ежегодного потребления кальция приходится на суше-

ную мойву (кости сушеной мойвы съедобны). Когда сушеная мойва доступна, потребление кальция незначительно, но все же оно выше уровня, определенного авторитетными медиками как минимум, необходимый для поддержания здоровья. Но без сушеной мойвы (обстоятельства периодически складываются таким образом, что рыба недоступна или погодные условия не подходят для ее сушения) потребление кальция падает сильно ниже минимума (*Haygaard*, 1941). Родал также нашел рацион некоторых эскимосских групп Аляски относительно низким по содержанию кальция (*Rodahl*, 1957). Хотя, насколько известно, никаких тщательных исследований рациона питания эскимосов не проводилось, сообщалось, что улов в Туле незначителен, потому что рыба редка, и следовательно, мойву не ловят в существенном количестве. Однако возможно, что заменой сушеной мойвы служит птица «люрик», которую после хранения в тюленьем жиру можно есть целиком, в том числе, по-видимому, некоторые кости (*MacMillan*, 1918). Другие сложности экологической обстановки могут определяться полярными широтами как таковыми. Для эффективного всасывания и использования получаемого с пищей кальция (и, возможно, для эффективного углеводного обмена) человеку требуется некоторое количества витамина D_3. Этот витамин формируется в коже человека и животных, когда ультрафиолетовые лучи активизируют определенные жиры, содержащие холестерол. Однако в полярной Арктике сочетание низкого угла солнца зимой, длинного периода полярной ночи и необходимости носить толстую одежду в течение большей части года должно препятствовать синтезу человеческим организмом большого количества собственного витамина D_3. Неизвестно, может ли морская фауна этих широт обеспечивать достаточное количество этого витамина. Тюлений жир содержит достаточно витамина D_3, но в Туле рыбий жир, богатый витамином D_3 (как жир тресковой печени), вероятно, не является основным источником пропитания из-за вышеупомянутого скудного количества рыбы в этом районе. Коротко суммируя экологическую проблему, можно сказать, что даже если количество витамина D_3, необходимое для обеспечения максимальной эффективности всасывания и использования кальция, доступно, все еще сохраняется большая вероятность того, что некоторые люди в определенное время года не смогут получить соответству-

ющий опубликованным медицинским стандартам рацион кальция. Сочетание такого низкого потребления кальция с высоким уровнем потребления протеина и калия усиливает неврологические последствия, — а значительное потребление мяса полярными эскимосами влечет за собой большое потребление протеина и калия.

Один факт, однако, свидетельствует против гипотезы простого дефицита кальция в рационе: известно, что рахит у детей и остеомелит у взрослых эскимосов (например, у беременных и кормящих женщин) встречается крайне редко (*Bertelsen*, 1940). Это болезни, при которых, вследствие недостаточного потребления и(или) использования кальция, кости отдают свой кальций крови и, в конечном счете, моче, и таким образом организм больного постепенно теряет кальций из костной ткани. В умеренных широтах рахит и остеомаляция обычно предупреждаются потреблением молока, солнечным светом и дополнительными источниками витамина D_3 в виде жира тресковой печени и витаминных медикаментов. Если предположить, что рацион эскимосов беден кальцием и, возможно, формирующимся под воздействием солнца витамином D_3, возникает вопрос, почему не очевиден рахит? Ответ на него требует другой гипотезы, касающейся гормональных функций. Казалось бы, если потребление кальция и(или) витамина D_3 в полярной Арктике хронически низко, то физиология эскимосов в течение многих поколений стояла перед необходимостью выбора между тетанией и рахитом, и, в отличие от более южных популяций, она «выбрала» тетанию как меньшее из двух зол. (Точнее говоря, конечно, среда совершила выбор более подходящей физиологической альтернативы). Рахит и остеомаляция были бы фатальными в примитивном хозяйстве эскимосов, поскольку они приводят к физической инвалидизации. В сравнении с этим единичные приступы тетании, даже если они иногда приводят к ранениям или смерти, кажутся просто неприятностью. Следовательно, гипотеза гипокальцемии приводит к выводу, что полярные и, возможно, другие эскимосы склонны к умеренной недостаточности паращитовидных желез (или, точнее, снова к выводу о том, что оптимальные функции паращитовидных желез в этой культурно-экологической матрице требуют меньшей активности, чем в условиях европейской и американской медицинской практики). Можно предположить, что такая

умеренная «недостаточность паращитовидных желез» является результатом естественного отбора для примитивной жизни в арктической среде, производящего тип гормонального баланса, позволяющего кальцию удерживаться в костях, даже если его уровень в сыворотке крови время от времени падает. Собственно говоря, существуют некоторые свидетельства в поддержку этой гипотезы. Неподготовленные к среде полярной Арктики осужденные норвежцы, которые в средние века поселились вдоль западного берега Гренландии и в конце концов вымерли, уступив место не подверженным рахиту эскимосам, *страдали* рахитом и остеомаляцией (*Maxwell*, 1930. P. 20).

Но, предлагая гипотезу гипокальцемии, не упускаем ли мы из виду культуру эскимосов? Конечно, нет. Сформулированная нами гипотеза фактически уже предполагает рассмотрение культурных факторов. Эта гипотеза опирается на предположение, что технологии обеспечения существования «примитивны», то есть применительно к нашей идее — что фабрично произведенные витамины и импортируемая или специально обработанная пища недоступны, и что для охотников сильная и правильно сформированная скелетная система имеет бóльшую ценность для выживания, чем свобода от периодических приступов тетании. Эти культурные характеристики определяют уязвимость популяции для свойственного этой местности недостатка кальция и(или) витамина D_3 в рационе питания и предпочитают нервную и мышечную, а не костную ткань в качестве целевой ткани для восполнения любого питательного дефицита кальция и(или) витамина D_3.

Но эскимосская культура также исполняет назначение минимизации, в вышеустановленных пределах, частоты и тяжести приступов *через* обычаи добычи, обработки и хранения большого количества содержащей кальций птицы («люрика»); получения, сохранения и расширения применения содержащего витамин D_3 тюленьего жира; обычаи обнажать тело и подставлять его прямым солнечным лучам всегда, когда позволяет погода; поздно отнимать детей от груди (обеспечивая им таким образом максимальное поступление кальция с материнским молоком в уязвимый для рахита период детства); обычаи назначать женщин и детей ответственными за ловлю птиц и сбор яиц и (если судить по табу, известным в других эскимосских группах) устанавливать

табу, которые имеют своей целью существенно ограничить в определенное время питание беременных и кормящих матерей, сведя его к употреблению сушеной рыбы, птицы и других пищевых запасов, богатых кальцием, и обеспечить таким образом беременным женщинам (особенно уязвимым для остеомаляции) и детям предпочтительный доступ к свежей пище и пищевым запасам, богатым кальцием.

Возможно, что эскимосские обычаи, не считая их роли в этиологии, также воздействуют на особенности явной симптоматологии. Часто упоминаемое стремительное бегство от группы во время начальных фаз приступа может быть отражением распространенных среди эскимосов личностных черт: уход от ситуации предпочтительнее, чем агрессия в тех случаях, когда уверенность индивида в своей способности руководить ситуацией пошатнулась. Эта тенденция может отражаться в склонности эскимосских мужчин отказываться от охоты на каяках, если их уверенность в собственных силах однажды была поколеблена (каяк-фобия); в практике *kiviktoq'a* («уход в горы») жить жизнью отшельника, характерной в равной степени для мужчин и женщин, чувствующих себя отвергнутыми своими общностями; в описанной готовности стариков и немощных быть брошенными умирать и в стремлении эскимосских родителей не нарушать уверенность детей фрустрирующими негативными командами, даже если их игры опасны. Такая психологическая интерпретация, — в известном смысле прямо противоположная гипотезе истерии — основывается на предположении, что любые начальные невротические нарушения допускают разное толкование больным и его товарищами и могут, поэтому, ускорять различные явные реакции в зависимости от особенностей обычаев индивидуума или группы.

И, наконец, о том, что касается роли эскимосских обычаев в случаях *pibloktoq*: очевидно, что они играют здесь очень важную роль. Приступ *pibloktoq* не рассматривается автоматически как свидетельство общей несостоятельности индивида. При необходимости больному не дают нанести повреждения себе или другим; в противном случае его бы оставили одного до тех пор, пока приступ не пройдет сам собой. Позже приступ может быть предметом остроумных шуток, но он не используется в качестве причины ограничения социального участия больного. Другими словами, приступ не является или почти не является чем-то позорным;

он скорее рассматривается как единичное событие, чем как симптом более серьезной болезни. Такой спокойный подход может оказаться достаточно обоснованным и имеющим цель не подорвать уверенность человека в собственных силах и таким образом может способствовать предупреждению развития хронической психологической инвалидизации. Хорошим примером, иллюстрирующим влияние особенностей восприятия таких эпизодических расстройств на их переход в хроническую форму, может служить пример американской военной психиатрии, которая в период между второй мировой и корейской войнами достигла пятидесятипроцентного снижения доли упадка сил, развивающегося вне боя, просто тем, что отказала рассматривать его как симптом заболевания (*Glass*, 1953).

Привлечение альтернативных теорий

Из двух альтернативных умозрительных теорий происхождения *piblokloq'a* «органическая» теория (теория гипокальцемии) кажется предпочтительней, причем она в той же степени касается анализа культурных факторов, что и «психологическая» теория (теория истерии). Для того, чтобы выбрать одну из них, необходимо полевое исследование. Такое исследование будет иметь большое значение для антропологических теорий психических заболеваний (так же, как и для профессиональной психиатрической теории). Для того, чтобы это исследование не только содействовало решению частной (возможно, в глазах некоторых — ненужной экзотической) диагностической проблемы, оно также будет касаться двух больших теоретических проблем.

Одна из этих проблем состоит в понимании истерии как таковой. Как известно, психоанализ первоначально задумывался как способ лечения истерии, и многие его теории возникли из анализа случаев, диагностируемых как истерия. По сравнению с фрейдовскими временами, истерия стала редким расстройством в большей части Европы и Америки. Это может быть следствием культурно детерминированных изменений в модальной структуре личности в западных странах и в предпочтении разнообразных стилей психосоматического выражения. Это также может быть результатом изменений в диагностической практике: например, есть предположение, что «истерия перетекла в диагноз эпилеп-

сии» (*Peterson*, 1950). Но это может быть и результатом культурно детерминированных изменений в таких вопросах, как манера одеваться и обеспечение жильем, продолжительность рабочего времени, способы освещения интерьера, рацион питания, которые могли влиять на потребление и использование организмом кальция у людей, подверженных рахиту и тетании. Разумеется, рахит стал более редким именно в тех группах, которые когда-то были предрасположены к истерии с развернутыми припадками: в западноевропейских урбанистических популяциях. Но сейчас мы предполагаем, что по меньшей мере один вид истерии (большой истерический припадок), возможно, не является чисто психогенным заболеванием!

Такой взгляд требует поддержки в виде эмпирического исследования — исследования, которое, в сущности, вновь поднимет вопрос о связи между тетанией и истерией, вопрос, который обозначался в Европе до того, как психоаналитические теории смыли все конкурирующие подходы с этого поля (*Barrett*, 1919—1920. P. 385—386). Напоминание о том, что в период между 1880 и 1895 годами среди рабочего класса Вены, Парижа и других европейских городов наблюдалась настоящая эндемия тетании, представляет интерес не только для любителей истории (*Shelling*, 1935. P. 115—116). Этиология этого нашествия тетании в то время не была понята, поскольку еще не была установлена роль кальция в возникновении тетании. В этот же период французские и венские психоневрологи наиболее интенсивно разрабатывали проблему истерии, и кульминацией этих исследований, как известно, стала книга Фрейда и Брейера «Исследования истерии» («Studies in Hysteria»), вышедшая в 1895 году после предварительной публикации в 1893. Эта работа раскрыла психологическую связь между симптомами истерии и травматическим эмоциональным конфликтом и предложила технику «*talking-therapy*», которая вскоре развилась в метод психоанализа. Однако сейчас мы можем спросить, не могла ли ситуация физиологической гипокальцемии быть фактором, обусловливающим истерию. Наиболее серьезная эндемия рахита и гипокальцемической тетании — детерминированная давлением обычаев и (или) экономией на питании, одежде, внутреннем освещении, продолжительности рабочего времени, доступу к открытому пространству не только среди рабочего класса, но и во всех классах Европы

конца XIX века — появилась именно в то время, когда истерия достигла своего пика как психиатрическая проблема. Открытие ценности солнечного света, молока и содержащих витамин D_3 продуктов, общее улучшение социальных условий в начале XX века сопровождались крутым спадом частоты встречаемости рахита, тетании и истерии. Таким образом, мы можем предположить в качестве гипотезы для медико-исторического исследования, что истерические припадки и, возможно, даже истерическая конверсия с наибольшей легкостью возникают у людей с низким уровнем содержания ионизированного кальция в сыворотке крови и что хронически низкий уровень может поддерживать такую нейрофизиологическую ситуацию, в которой тетания, истерические припадки, гипервнушаемость и истерическое научение конверсионным симптомам рано или поздно неизбежны. Выбор расстройства зависит от различных факторов ситуации, личной истории и индивидуальных биохимических особенностей. Предположение, что случаи истерии в Европе в конце XIX века в значительной части могут представлять собой недиагностированные случаи дефицита кальция в сыворотке крови, поднимает важный вопрос психиатрической теории, свидетельствуя против психоаналитических открытий в анализе истерии. Ввиду этого представляется полезным оценить дальнейший культурно-исторический размах этого вопроса. В конце XIX века ученые, изучающие истерию — включая Фрейда, — знали о том, что у истериков необычный физиологический профиль может наблюдаться так же, как и поведенческие расстройства, и некоторые считали, что наследственная предрасположенность играет свою роль в патогенезе этого заболевания. Но эти психиатры девяностых годов XIX века находились в некотором роде на той же позиции по отношению к физиологическому пониманию истерии, что и антропологи двадцатых годов XX столетия по отношению к объяснениям психопатологии вообще: физиологические исследования еще не достигли достаточно высокого уровня для обеспечения основы формулирования доступных проверке физиологических гипотез.

Таким образом, первое доказательство того, что тетания связана с пониженным уровнем содержания кальция в крови, было дано в 1908 году; до сих пор постановка этого диагноза основывается на обнаружении совершенно определенных неврологических симптомов. Лишь в 1921 году разви-

тие микрометрических методов измерения количества кальция в сыворотке крови сделало возможным широкое распространение анализа на определение уровня кальция в кровяной сыворотке (*Shelling*, 1935. P. 114—116). До появления гипотезы о связи содержания кальция в сыворотке крови и тетанией и возникновения соответствующих методов клинической химии установление дифференциального диагноза между тетанией и истерией было в некоторых случаях крайне сложным и, возможно, даже произвольным. Следовательно, некоторые случаи, которые сегодня, возможно, рассматривались бы как несомненная тетания (например, тетанический синдром, сопровождающийся *thyroidectomy*), в 1904 году диагностировались как сочетание тетании и истерии (ср. *Curschmann*, 1904). Таким образом, совершенно очевидно, что Фрейд не мог даже предположить, что истерия может быть симптоматическим следствием низкого сывороточного кальция. Культурная среда, в которой работал Фрейд, не обеспечивала его ни понятиями, ни орудиями для того, чтобы задать такой вопрос или ответить на него. Поскольку мы не можем вернуться в XIX век и определить уровень кальция в сыворотке крови пациентов Фрейда, мы не можем ни сказать, какими были бы результаты, ни оценить, каким было бы их воздействие на развитие психоанализа, если бы эти данные были положительными. Но, по крайней мере, у нас все же есть другой ответ на исторический вопрос: «Почему истерия фактически исчезла в Европе и Соединенных Штатах?». Наш метафорический ответ: «Она растворилась в бутылках молока и рыбьем жире», то есть культурные изменения, связанные с пониманием значения солнечного света, витамина D_3, молока и различных других факторов в обеспечении надлежащего кальциевого обмена, в сочетании с общим улучшением пищевых стандартов фактически ликвидировали целый синдром, один симптоматический кластер которого когда-то был назван (и теперь называется) тетанией, а другой когда-то был назван (но сейчас уже не существует) «развернутый истерический припадок».

Необходимость эмпирического подтверждения вышеописанной гипотезы немедленно ведет к рассмотрению второго спорного вопроса: расширенной теоретической структуры, которая должна направлять подобное исследование. Очевидно, что даже если можно выявить специфические физиологические факторы, ускоряющие проявление откры-

той симптоматологии, адекватное объяснение частоты встречаемости синдрома в популяции, его географического, расового и видового распространения, его истории, тяжести самих симптомов и особенностей их проявления, должно учитывать и другие факторы — физиологические, психологические и культурные. Именно сочетание этих последних факторов с физиологическими, приводящее к резкому ускорению последних, предоставляет необходимые и достаточные условия для появления в конкретной группе определенного типа психических заболеваний с определенной частотой. Некоторые из этих условий мы уже предположили в анализе происхождения *pibloqtoq'a*. Позвольте теперь обратить внимание на развитие системы отсчета, которая может направлять усовершенствование теории и приобретение соответствующих эмпирических знаний. В следующем параграфе мы продолжим обсуждение вопроса, начатое в анализе *pibloktoq'a*: важность «теории болезни» в образовании симптоматической структуры. И, наконец, мы предпримем попытку обобщить направление мысли, представленное в анализе *pibloktoq'a*, и создать приблизительную модель биокультурного подхода к психическим заболеваниям.

Культурно институционализированные теории болезни: реакция на органически обусловленную психопатологию

Психическое заболевание — эпизод жизненной программы (*life program*), обычно следующий за более или менее длительным периодом нормальности (как она определятся человеком и его общностью) и заканчивающийся или смертью, или возвращением (возможно, временным) к нормальному состоянию. В биокультурной модели считается, что сочетание патогенных, органических и психологических явлений оставляет недоразвитой жизненную программу, нормальную для общества, нанося вред когнитивной организации больного. С началом физиологически детерминированной десемантизации (сниженной способности к когнитивной организации) больной неспособен к организации своего восприятия, своих мотивов и своих действий осмысленно для того, чтобы удовлетворить свои собственные жела-

ния без фрустрации желаний других людей или наоборот. По-видимому, наиболее заметными симптомами расстройства являются более или менее безнадежные усилия больного по защите себя от ожидаемых последствий резкого снижения его когнитивной способности: уход, агрессия, параноидальный бред и необычное использование знакомых механизмов защиты типа вытеснения, сублимации, отказа и т.д. Одновременно общность больного отвечает на эту открытую симптоматологию собственным действиями ухода, агрессии, терапии и т.д.

Чем будет определяться выбор больным (и группой) защитной стратегии? Очевидно, при оценке больным (себя) и больного (группой) — сведениями крайней важности будут частота, продолжительность и прогнозируемость периодов десемантизации, а также их обычность. Если период десемантизации является относительно коротким (не более нескольких дней), прогнозируемым и наблюдается у других, как правило, без ужасных последствий, то даже тяжелые степени десемантизации, при всех связанных с ними неудобствах и дискомфорте, могут быть освоены личностью. Аналогично, короткие, нечастые, прогнозируемые и обычные открытые расстройства могут быть восприняты группой. Такие ситуации (дадим несколько знакомых примеров) — это предменструальная напряженность, наркотическая и алкогольная интоксикация, ритуально вызываемые состояния диссоциации, истощение и *pibloktoq* полярных эскимосов. Чем более затяжным и регулярным, более частым, длительным и необычным, чем менее прогнозируемым является случай, тем более угрожающим он будет для личности и для группы; тем более безнадежными и, представляется, более вредными покажутся (для больного) дополнительные групповые защитные стратегии. Когда десемантизация является тяжелой и необратимой (как при хронических мозговых синдромах), больной может быть настолько поглощен поддержанием прежнего чувства компетентности, что даже тривиальное непредвиденное осложнение ускоряет «катастрофические» реакции (*Goldstein*, 1940). Шизофрения и, возможно, аффективные психозы (такие, как психоз климактерического периода), по-видимому, имеют промежуточный статус между хроническими синдромами и короткими эпизодическими приступами. Десемантизация не является полностью непрерывной и, следовательно, больной способен со-

хранять на значительный период перемежающуюся нормальность функций, но эпизоды эти достаточно часты, длительны и тяжелы, чтобы закончиться накоплением постоянных защитных стратегий, которые в конечном счете сами делают почти невозможным адекватное социальное участие во время ясных периодов, а иногда даже после того, как сама фаза десемантизации закончилась.

Но не только регулярность и условность расстройства влияют на защитные реакции больного и его общности. Личность больного и культура группы порождают модели переживаний, закрепляя за симптомами болезни точные значения, и дают рецепты решения ситуаций. Индивидом эти модели усваиваются в процессе его научения, а для группы они являются аспектами культуры, ее социальной структуры и истории. Хотя антрополог может брать, а может и не брать на себя решение проблем дифференциального диагноза и этиологии (которая, как мы видели ранее, неизбежно включает вопросы биологической динамики наряду с психологической), он может, конечно, исследовать теории болезни пациента и группы и ее лечение. Таким образом, его наиболее непосредственным и уместным вкладом может быть анализ того, как в данном обществе обычно концептуализируются симптоматология и ее программирование. Как мы показали выше, какова бы ни была этиология болезни, ее течение происходит в культурной матрице и наблюдается как больным, так и его окружением. Их представление о том, что происходит, будет играть важную роль в определении реакции на симптомы (см. *Wallace*, 1959). Таким образом, даже если этиология и первичные симптомы болезни должны рассматриваться (за исключением эпидемографического исследования) как физиологическая случайность и поэтому в значительной степени как независимые от культуры, — усилия больного и его окружения, направленные на то, чтобы справиться с болезнью, должны быть признаны в значительной степени зависящими от культуры, поскольку реакции на болезнь в значительной степени детерминированы «местной теорией болезни» — в особенности теорией болезни пациента. Одним словом, поскольку причина болезни, даже если она стимулирована физиологически, постепенно модифицируется обратной связью через представления больного и группы о болезни, личность больного и культура общности играют определяющую роль в ее лечении.

Некоторые последние труды по социальной психиатрии направили внимание на теорию болезни как значимую переменную. Особый интерес представляют работы специалистов из Нью-Хейвена по психиатрическим болезням, резюмированные в книге Холлингшида и Редлиха «Социальный класс и психическая болезнь» (*Hollingshead, Redlich,* 1958). Эти исследования вновь демонстрируют не только классовую дифференциацию в преобладании определенных видов психических заболеваний, подвергающихся лечению (например, шизофрения распространена приблизительно в 9 раз больше в низшей социально-экономической группе, чем в высшей, даже после стандартизации по размеру популяции), но и классовую дифференциацию в методах лечения (имеется в виду, что малоимущие больные шизофренией из низшей социальной группы или получают органическое лечение, или не получают вообще никакого лечения, тогда как больные шизофренией, принадлежащие к высшему социальному классу, получают психотерапию и(или) органическое лечение). Без сомнения, эти различия отчасти являются функцией дифференциального доступа к экономическим ресурсам; но, как осторожно предполагают Холлингшид и Редлих, они также в некоторой степени являются функцией различий в концепциях болезни и лечения между пациентами из более низкого и более высокого социальных слоев. В частности, диссонанс между теориями пациентов из низшей социальной группы и их врачей, принадлежащих к среднему классу, по поводу того, что такое болезнь, как она возникает и как ее лечить, вредит свободной коммуникации. Эти различия осложняют взаимное принятие, симпатию, доверие и разумную кооперацию, и часто они приводят к взаимному уходу, а то и вовсе к отказу пациента войти в психотерапевтические отношения.

Другие авторы подошли к проблеме теории болезни с иных точек зрения. Кэннон и другие, например, проанализировали феномен «смерти вуду» как тип чрезмерной чувствительности (*overresponse*) к «реалистично» тривиальной травме больного, убежденного, что он умрет, потому что был заколдован врагом или осужден за нарушение какого-либо табу (*Cannon*, 1942). Если говорить более мягко, аналогичные исследования обнаружили, что телесные повреждения и психические недостатки того или иного вида ведут к различным реакциям в зависимости от культурно определен-

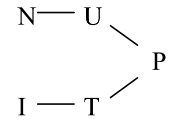
ного смысла ситуации. Например, Клаузен и Ярроу в собрании статей, сообщающих об исследованиях влияния болезни на семью, проведенных в Национальном институте психического здоровья, достаточно подробно описывают различия в «значении» психической болезни для разных людей, включая пациента, и влияние этих семантических состояний в определении пути «в», «через» или «от» психиатрической клиники (*Clausen, Yarrow,* 1955). В своем исследовании 33 семей, где пациентом был муж, они обнаружили, что почти половина этих мужчин до госпитализации никогда не наблюдались у психиатра. Сложность и, как правило, нежелание, с которыми семья пациента доходит до определения его проблемы как требующей психиатрического ухода, медлительность и нерешительность действий по обеспечению этого ухода, означали, что «непоследовательность действия была частой, и пути в клинику были окружены препятствиями и травмами для мужа и жены» (*Clausen, Yarrow,* 1955. P. 32). В своем собственном исследовании в Психиатрическом институте Восточной Пенсильвании мы занимались проблемой того, как теория пациента о механизме галлюцинаций влияет на его реакцию и реакцию его окружения на этот опыт. Мы исследовали кросскультурные материалы в литературе и обратили внимание на контраст между реакциями на мескалиновую интоксикацию нормальных белых добровольцев и американских индейцев-религиозных пейотистов (*Wallace*, 1959).

Модель анализа теорий психической болезни

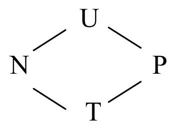
Нам представляется, что в числе направлений (ходов в лабиринте) когнитивных «карт», которые поддерживает каждый человек, описывая и интерпретируя мир таким, как он воспринимает его, есть и его теория психической болезни. Эта карта придает смысл опыту, определяя состояния, в которых может находиться человек в контексте психического здоровья, и связывая эти возможные состояния друг с другом через различные механизмы переноса, чтобы обеспечить своему решению разумное объяснение. Поэтому такую карту можно представить как имеющую три аспекта: *1*) указанные (*specified*) *состояния*; *2*) *механизмы*

переноса, которые, как представляется, влияют на переход одного состояния в другое; и 3) *программа* болезни и выздоровления, описываемая всей системой. <...>

Очевидно, мы можем «подключиться» к программе субъекта на ряде различных уровней абстракции. ...Мы нашли полезным основывать анализ на пяти «состояниях», которые составляют стадии любой программы: «Нормальность», «Расстройство», «Психоз», «В процессе лечения» и «Обновленная личность». Их всегда надо понимать как представление субъекта о себе самом, а не как представление наблюдателя о состоянии субъекта. Выбор терминов не имеет значения — они просто обозначают позиции в модели. *«Нормальность» (N)* относится к состоянию, в котором человек исполняет роль, соответствующую ситуации в обществе, что приводит к удовлетворению как себя, так и других; *«Расстройство» (U)* относится к состоянию, когда исполнение роли снижено до уровня минимальной адекватности с заметным дискомфортом личности и(или) группы; *«Психоз» (P)* — состояние, когда исполнение роли стало настолько неадекватным, что с целью уменьшения дискомфорта индивида и (или) группы должна быть установлена некоторая степень социальной изоляции (определяемая или самим больным, или группой); *«В процессе лечения» (T)* — это состояние, когда человек получает помощь от специалистов, предназначенную для удаления условий, ответственных за дискомфорт личности и(или) группы и для возвращения пациента к полному социальному участию; *«Обновленная личность» (I)* — это состояние, в котором человек опять способен исполнять роли для удовлетворения себя и группы, но роли в большей или меньшей степени отличные от исполняемых в состоянии *N* (когда различие приближается к незначимому, то *P* приближается к *N*). Эти пять состояний можно классифицировать в схему, начальной точкой которой является *N* «Нормального» состояния, уменьшающегося в порядке сдвига позиций вправо от *N*.



Мы предполагаем, что любая индивидуальная классификация состояний включает в себя пять указанных стадий за исключением тех случаев, когда P эквивалентно N. В таком случае схема будет уменьшена до:



Мы также предполагаем, что между любыми двумя состояниями возможно одно из четырех отношений перехода: переход невозможен (что символизировано отсутствием знака); односторонний переход (→); односторонний переход (←); обратимый переход (↔). <...> Читатель отметит, что по отношению друг к другу любые два состояния могут быть как положительными, так и отрицательными целями в зависимости от их относительной позиции в ценностном измерении. Например, U может быть негативной целью для человека, находящегося в состоянии N, но позитивной — для человека в состоянии P. И, наконец, в зависимости от обстоятельств, к модели могут быть добавлены дополнительные состояния, если они являются частью индивидуального или культурного-феноменологического мира субъекта.

Теорию болезни, даваемую пациентом, можно вывести из нескольких типов поведения:

1. Очевидные утверждения («Интересно, что же заставляет людей сходить с ума»).

2. Сравнительные утверждения («Джоан была действительно больна, когда они привели ее, но теперь, когда она побыла здесь некоторое время, ее состояние сильно улучшилось»).

3. Дифференциальное моторное поведение (избегание некоторыми пациентами общения с другими).

4. Материал истории болезни (данные о том, что испытываемые галлюцинации впервые убедили пациента в том, что он серьезно болен и нуждается в психотерапевтической помощи).

Эти и другие данные, добытые из магнитофонных записей интервью с пациентом, его семьей и товарищами, из записей, хранимых социальными работниками и терапевтами, из прямого наблюдения в стационаре, делают возможной классификацию понятий и убеждений и детальную разработку их взаимосвязи в лабиринтах когнитивной карты субъекта. Исследователь должен постоянно помнить, что эти структуры убеж-

дений могут меняться (зачастую это трудно), что изучается система убеждений субъекта (или общности), а не «истинное» состояние пациента в восприятии клинициста (и если изучается система убеждений клинициста, то валидность его убеждений технически недоказуема). Сложность задачи не следует недооценивать. Удовлетворительная история болезни, например, покрывающая ежедневные события месяцев, предшествующих госпитализации и во время самого пребывания в стационаре, требует обширной проверки и перепроверки по десяткам источников информации. Этот процесс сравним с собиранием данных для биографии. Отдельные элементы информации, отобранные из различных источников, организовываются сначала хронологически, а затем по темам до тех пор, пока не появится внутренне согласованный процесс, в котором решения и установки субъекта доказуемо связаны с его текущей ситуацией и прошлым опытом. Таким образом, один источник может утверждать, что пациент, по определенным данным — усердный верующий католик, не смог пойти к мессе; другой источник может показать, что за день до этого он беседовал со священником, который посоветовал ему упражнять силу воли и перестать купаться в жалости к себе; третий источник открывает, что на следующей неделе пациент пошел к семейному доктору и получил рецепт на транквилизаторы; и, наконец, четвертый источник показывает, что на неделе, предшествующей визиту к священнику, пациент испытал пугающий порыв убить жену и ребенка. Эти детали создают модель процесса. С увеличивающимся страхом потери самоконтроля, пациент, который все еще считает свое состояние «расстройства» состоянием нормальной неуверенности, обращается за помощью к священнику, но совет священника не помогает разрешить эту неуверенность, и он переопределяет свое состояние как «болезнь», требующую медицинского внимания.

Применение классификации культур

Из-за повсеместности основных типов психических заболеваний и из-за неопределенности этиологического понимания рискованно классифицировать культуры как более или менее патогенные в отношении какой-либо определенной психической болезни или психических болезней в це-

лом. По всей вероятности, поскольку знание о причинах психических болезней расширяется, становится легче различать связь между культурой и этиологией. Таким образом, в будущем может стать возможным рассматривать частоту, распределение и формы психических болезней в обществе как индекс его культуры. Но в настоящее время, несмотря на распространенность некоторых гипотез, базирующихся на психодинамическом допущении о связи между культурой и психическими болезнями, невозможно установить классификацию, основывающуюся на проявляющихся этиологических процессах.

Однако разумно предположить, что даже на основании современного знания культуры можно классифицировать по отношению к таким культурно институционализированным реакциям на различные типы психических болезней, как выработанные обществом таксономия и определения психических болезней, теория или теории болезни, и его техники терапии и их разумное объяснение. Такая классификация в сущности должна сформировать матрицу пересечения константной типологии психической болезни (т.е. типологии, определенной исследователями и используемой как константная основа для контролирования кросс-культурных сравнений). Определенные таким образом типы можно исследовать с целью понять, существует ли корреляция между типами реакций и другими аспектами культуры. Если можно показать существование таких корреляций, тогда по меньшей мере *реакция на психическую болезнь* может рассматриваться как индекс культуры.

Очевидно, можно создать ряд возможных схем различных степеней сложности и абстракции, основанных на различных константных типологиях и различных совокупностях альтернативных реакций. Здесь мы обрисуем одну типологическую систему, базирующуюся на теоретических соображениях, представленных в предыдущих разделах. В качестве константной типологии будут использованы не западные диагностические категории, а два дихотомических измерения: эпизодические или симптоматические интерпретации болезни, и лечение или изоляция как способ (метод) регулирования болезни. Эти понятия могут быть определены в дальнейшем следующим образом: категории умеренности или тяжести относятся к степени ненормальности открытого поведения самого по себе, а не к его продолжительности

или частоте случаев; категории «перемежающееся» (приступообразное) и «непрерывное» расстройство относятся к полюсам континуума. Перемежающееся расстройство — это полюс, на котором расстройство может быть охарактеризовано как отдельные приступы, разделенные промежутками нормальности, а непрерывное — полюс, на котором расстройство может быть охарактеризовано как период непрерывной дисфункции. Эпизодические интерпретации болезни ограничивают внимание только на открытом расстройстве самом по себе и рассматривают его как изолированный эпизод по существу нормальной жизненной программы, тогда как симптоматические интерпретации толкуют открытое расстройство как знак более серьезной, лежащей в основе неадекватности, которая угрожает рецидивировать в более нежелательной форме в будущем. Лечение как метод управления болезнью подразумевает политику попыток лечить, улучшать или терпеть (даже путем игнорирования поведения) и с максимальной пользой использовать больного, в противоположность методам изоляции, которые путем таких способов как тюремное заключение, высылка или даже казнь пытаются полностью избавить общество от несовместимого участника. Предлагаемые дихотомии являются, конечно, разделением континуума, и различия легче сделать на полюсах, чем в средних случаях. Таким образом, серию эпилептических приступов легко классифицировать в константной типологии как перемежающуюся и тяжелую, а случай навязчивого страха высоты — как умеренный и непрерывный; шизофренический психоз не может быть истолкован ни как очевидно непрерывный, ни как заметно тяжелый, хотя по сравнению с эпилепсией и страхом высоты он требует классификации непрерывного и тяжелого расстройства.

Схема целиком может быть представлена в следующем виде:

	Перемежающееся	Непрерывное
Умеренное	Эпизодическое или симптоматическое Лечение или изоляция	Эпизодическое или симптоматическое Лечение или изоляция
Тяжелое	Эпизодическое или симптоматическое Лечение или изоляция	Эпизодическое или симптоматическое Лечение или изоляция

Таким образом, любая группа в отношении любого данного синдрома может быть классифицирована как эпизодическое лечение, симптоматическое лечение, симптоматическая изоляция внутри той ячейки, которая характеризует синдром в константной типологии. Например, если мы рассмотрим *pibloktoq*, мы можем классифицировать его как приступообразно-тяжелый в константной типологии, а полярные эскимосы применяют к нему эпизодическое лечение в типологии реакции. Тот же синдром в контексте, если позволите сказать, операционной авиабригады стратегической авиации США также мог бы быть классифицирован как перемежающийся и тяжелый, но обращение с этим состоянием было бы классифицировано как симптоматическая изоляция. Опять же к приступообразно-тяжелому синдрому в контексте университетского городка колледжа свободных искусств применяли бы эпизодическое или симптоматическое лечение.

Число возможных культурных моделей, установленных этой парадигмой, достаточно велико. Хотя по отношению к любому одному синдрому рассмотрены только четыре типа реакций, есть четыре типа синдромов, в отношении каждого из которых существуют эти четыре возможности. Следовательно, число возможных культурных моделей составляет 4^4, или 256. Кроме того, конечно, любое *описание* способа, которым общество обращается с психическими болезнями, даст много различий, даже в виде классификации, которые не могут быть включены в модель схемы классификации. Таким образом, например, в отношении к классу «лечение» это может быть отмечено в любом описании, игнорируется ли, признается или терпится состояние, о котором идет речь, или к нему прямо применяются средства терапии. Если используется терапия, она может быть медицинской (физиологической) или психологической; и если психологической, то она может быть светской или религиозной, либеральной или репрессивной и так далее. Несмотря на попытку принять все 256 моделей, оставим в покое будущие разработку и усовершенствование, подходящие для всякого вида описательного объяснения. Следовательно, будет полезным отметить, что из большого числа возможных моделей несколько выделяются как типичные модели, которые могут быть использованы в принципе в целях поиска, чтобы установить, есть они или нет, а корреляции

могут существовать между способом группы обращаться с поведенческими расстройствами и другими аспектами ее (группы) культуры.

Четыре таких мысленных типа моделей предложены ниже:

	I: Пер.	I: Непр.	II: Пер.	II: Непр.	III: Пер.	III: Непр.	IV: Пер.	IV: Непр.
Умеренное	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.
Тяжелое	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.	Симп. Изол.

Есть предположение — мы не надеемся, что эти предположения вызовут размышления и рассмотрение в эмпирических исследованиях, — что эти четыре модели институционализированных реакций на психические болезни связаны с определенными типами социальных структур. Например, модель I, по-видимому, характеризует агрессивные и ищущие власти, self-selected, элитарные группы вообще — являются ли они родственными, военными, политическими или религиозными. Эти элитарные группы вытесняют всех людей с видимыми поведенческими аномалиями (симптоматическими или, возможно, другими) с целью поддерживать максимально надежной и эффективной организацию. Модель II, по-видимому, является характеристикой технологически примитивных, маленьких общностей, которые распознают расстройство как симптом спрятанной, угрожающей слабости только когда оно непрерывное, и прибегнут к изоляции только когда оно и непрерывное, и тяжелое. Модель III, по-видимому, характерна для западной цивилизации до XIX века вообще: все расстройства являются симптоматическими и все серьезные расстройства требуют изоляции. Модель IV, с одной стороны, по-видимому, характеризует психодинамическую традицию западной психиатрии XX века и увеличивающееся число других образованных подгрупп в западных популяциях, которые рассматривают расстройства как симптоматические, но также считают, что все расстройства предпочтительнее лечить, чем избавляться от них путем изоляции.

Объем статьи не позволяет произвести дальнейшую разработку этих понятий; но сказанного, возможно, достаточно

для того, чтобы указать не только на проблемы в попытках создать таксономию реакций на психические болезни с индексом культурных ценностей, но также на возможную ценность подобной таксономии в установлении связей между реакциями на психические болезни и другие аспекты культуры. До такой степени, что эти модели реакций имеют влияние на течение различных синдромов: какова бы не была их этиология, таксономия этого вида может дополнительно иметь некоторую полезность как оценочный индекс социальной эффективности обращения с проблемами психических болезней. Мы можем сделать предположение, например, что группа, чья реакция на поведенческое расстройство скорее является симптомом лежащей в основании и угрожающей хронической некомпетентности, чем эпизодом в нормальной жизненной программе, вызовет в больном чувство собственной неадекватности, что само по себе является прямо патогенным. Мы можем, далее, сделать предположение, что его тревожные усилия по защите себя значительно повлияют на форму и течение расстройства самого по себе. Если эти защитные усилия не направлены на получение действительно эффективной терапии, тогда патогенное давление культурно институционализированных определений реакций на психические болезни будет не компенсировано. В таком неблагоприятном случае, даже если этиология расстройства в действительности была полностью органической, культура будет способствовать развитию процесса психической болезни.

К биокультурной теории психической болезни: интеграция органического и функционального подхода

<...>Представляется, что система поведения нарушается, когда независимая переменная, органическая по своей природе, проходит некоторые пограничные ценности; и реакции различных компонентов этой системы могут быть истолкованы как мотивационные усилия для восстановления равновесия. Эти реакции предписаны самой системой и в ее теории болезни. Однако это не просто слова об идеале «междисциплинарного» подхода, и аргументы в пользу признания важности биологических и культурных факторов не решат научной проблемы. Только подход, который рассмат-

ривает *специфическую природу* взаимодействия между биологическими и культурными (психосоциальными) переменными, может иметь высокую предсказательную ценность.

Специфическую природу биокультурного взаимодействия лучше всего можно исследовать, понимая общее течение психотического эпизода как единичное событие и анализируя его стадии. Каждая стадия определяется изменением в одном из основных измерений, относящихся к делу. Априорным заключением из различных предположений о тождественности начальной стадии можно сконструировать ряд вероятных программ. Одна такая программа происходит из предположения (еще не подтвержденного эмпирическими данными), что начальное событие в психотическом эпизоде является случаем органической дисфункции личности, до того времени неповрежденной (даже если особенно уязвимой).

Если принять это предположение, каждый эпизод серьезной психической болезни может быть разделен на четыре стадии (не считая терапевтических и реабилитационных состояний).

На первой стадии организм функционирует нормально.

На второй стадии происходит перемежающееся или непрерывное, более или менее тяжелое органическое вмешательство в нормальную функцию мозга. Предположительно, часто отмечаемая транскультурная инвариантность основных клинических сущностей и отсутствие уникальных этнических психозов встречаются потому, что число типов органических вмешательств ограничено. Однако известно много источников таких вмешательств: церебральная гипогликемия или гипоксия, электролитические нарушения, грубое изменение тканей, гормональная самоинтоксикация, токсические метаболические процессы, наркотические, вирусные начала заболевания, аномалии в действиях энзимов и так далее. Эти непосредственные источники теоретически могут поочередно зависеть от многих «конечных» причин, включая длительные состояния психодинамически и социально детерминированного стресса (состояния, обнаруженные психоаналитическими исследованиями), которые могут быть причиной временных и, предположительно, иногда даже необратимых изменений в химических процессах в организме. Кроме того, за выборочную уязвимость популяции различными вредными факторами могут быть ответ-

ственны и генетические факторы. Таким образом, даже с органистической позиции можно спокойно указывать на социальные и психологические процессы как «конечные» причины, особенно если первостепенную важность имеет скорее дифференциальная сфера действия расстройств, чем понимание индивидуальных случаев. Соответственно нервным дисфункциям случается психологическая дисфункция. Суть этой дисфункции лучше всего представить как относительную сложность организации когнитивного содержания: сложность в нахождении «значения» перцептивных данных, сложность поддержания структуры мотивов, сложность установления связи аффекта с «рациональными» соображениями. Эти трудности могут быть метафорически описаны как десемантизация — сокращение семантической матрицы. Этот вид дисфункции может варьироваться по тяжести от почти незаметного снижения до снижения насколько катастрофического, что почти доходит до децеребрации с сопутствующей потерей перцептивного контакта с окружением, моторной разрядкой и освобождением вегетативных функций. На промежуточный (вспомогательный) уровень между мягким замешательством и бессознательным состоянием может, по-видимому, попасть (*to fall*) переживание бессмысленности, описанное некоторыми больными шизофренией как чувство нереальности, деперсонализации и потери идентичности. Десемантизация может быть коротко эпизодической, как при приступах, сходных с истерией, или хронической, как (по-видимому) при шизофрении. Кроме того, нервной и психологической дисфункции соответствует первичное поведенческое нарушение, сопровождающее десемантизацию, признаваемое больным или членами его группы, или и тем и другими, и оно может произойти в различных секторах жизни — как межличностных, так и технологических. Хотя некомпетентность в межличностных отношениях может быть наиболее заметным следствием десемантизации в глазах группы, технические неудачи в совершении необходимых обычных задач (таких как ходьба, гребля на байдарке, глажение одежды и приготовление еды) могут быть первоначально осознаны самим больным. Такие нарушения могут варьироваться по длительности и по социальной и личностной значимости.

Если за событиями второй стадии следует негативная самооценка больного, то наступает третья стадия, харак-

теризующаяся тревогой, депрессией и другими негативными эмоциональными реакциями, направленными на себя. Все люди постоянно отслеживают и оценивают свою компетентность в достижении целей как через самовосприятие, так и через восприятие реакций других на свое поведение. Человек, испытывающий десемантизацию, считает совершение своих задач более сложным и в некоторые моменты невозможным. Если десемантизация является непрерывной и относительно тяжелой, он не сможет отрицать реальность потери компетентности. Его оценка своих неудач, которая является сложной функцией от его текущего опыта, реакций других и прошлого научения, будет менее эффективной, чем нормальная, именно из-за десемантизации самого себя. Но в каждый момент она будет частично базироваться на понятиях, доступных ему из прошлого опыта культурно стандартизированных интерпретаций специфических переживаний и некомпетентности, которые он теперь распознает в себе. Таким образом, он может интерпретировать сбивающие с толку голоса, которые он слышит, как религиозные откровения, как бред, сопровождающий жар, как результат переутомления, как последствие эмоционального конфликта и так далее в зависимости от содержания опыта, реакций других и объяснений, предложенных его собственной культурной подготовкой. Он теряет уверенность в способности контролировать свое поведение, управлять своим окружением и систематически соотносить свое поведение с другими — в той степени, в которой самооценка является негативной.

Четвертая стадия — когнитивное повреждение, которому подвергается больной в течение его защитных реакций на негативную самооценку. Из-за существования физиологической дисфункции реакция на его собственную тревогу и депрессию сама по себе подвержена дезорганизации. Но ее задачей является улучшение негативного образа «*Я*» и защита человека от катастрофы, и эта реакция может до некоторой степени облегчить тревогу и депрессию пациента, хотя и ценою когнитивного повреждения в форме параноидных галлюцинаций (маний), самоограничивающего ухода из общества и так далее. Отчасти эта реакция может быть «невротической» в смысле использования таких механизмов защиты как отрицание, репрессия, проекция, сверхупро-

щение и так далее. Отчасти это может быть импульсивная борьба с окружающей действительностью или уход от ставшего теперь опасным и изнурительным мира. Отчасти это может принимать форму поиска помощи. Конечно, направление действий человека, пытающегося защитить себя, поддержать самоуважение и обеспечить помощь, отражает его культурное научение.

Через вторую, третью и четвертую стадии общность больного также оценивает его и реагирует на него как на «изменившегося человека». Даже в гомогенном обществе социальная оценка и реакция могут значительно отличаться от оценки и реакции больного — как потому, что десемантизация больного ограничивает его поведение, так и потому, что его мотивы могут расходиться с мотивами группы. Факт того, расходятся ли его мотивы с мотивами группы, может в значительной степени зависеть от природы этих убеждений. Поэтому, например, если психическая болезнь, доказанная галлюцинациями, культурно определена как деградирующее состояние, на которое общество отвечает социальной изоляцией, больной будет сильно мотивирован на утаивание этого состояния, его отрицание, уход от любопытных глаз и обвинение других в заговоре против него, если на него нападают. С другой стороны, если галлюцинации являются знаком контакта — возможно, неудобного — со сверхъестественным миром, и на них реагируют ритуалами усиливающегося социального принятия, мотивы галлюцинирующего будут, по всей вероятности, направлены не на отрицание, утаивание и защиту, но на максимальную гласность.

Эта модель процесса стадий психического заболевания, как непосредственное следствие нейрофизиологической дисфункции в социальном окружении, может быть сжато представлена следующей парадигмой. Конечно, такая парадигма представляет только каноническую форму модального типа. Символы читаются следующим образом: «O» — уровень нейрофизиологических функций мозга; «S» — уровень семантической психологической функции; «B» — уровень открытого поведенческого успеха в достижении целей в социальном контексте; «A» — уровень тревоги, депрессии и других негативных эмоциональных состояний, направленных на себя; «D» — степень когнитивной поврежденности, происходящей в течение защитных реакций индивида на свою собственную негативную само-

оценку. Символ «↓» означает патологическое изменение и Λ означает «и».

Стадия 0: **Eufunction** (O,S,B) Λ (A) Λ (D)

Если происходит физиологическое повреждение, тогда наступает

Стадия 1: Первичная дисфункция (↓ O, ↓ S, ↓ B) Λ (A) Λ (D).

Если происходит негативная самооценка, тогда наступает

Стадия 2: Тревога и депрессия (↓ O, ↓ S, ↓ B) Λ (↓ A) Λ (D).

Если тревога и депрессия являются тяжелыми и длительными, тогда наступает

Стадия 3: Когнитивное повреждение (↓ O, ↓ S, ↓ B) Λ (A) Λ (↓ D).

Заключение

Важность органических факторов в психопатологии в значительной степени игнорировалась антропологической теорией, которая подчеркивала почти исключительно психологические факторы. Если принять точку зрения, что органические события играют значительную роль в этиологии многих психических болезней, можно увидеть роль культурных различий (как особенно соответствующих этиологии) через их влияние на детерминацию частоты, с которой происходят патогенные органические процессы. С этой точки зрения культурно институционализированные теории болезни и терапии также, по-видимому, являются крайне важными в принятии решения о природе реакций больного и его группы на расстройство. Представленная модель психической болезни интегрирует органический и психосоциальный подходы.

Можно надеяться, что антропологи, имеющие возможность полевых наблюдений за людьми с психическими болезнями, в будущем будут способны добывать и записывать более обширную информацию о физическом статусе и истории больных. Данные по питанию, инфекционным болезням, ушибам головы, вегетативной симптоматологии, как в отношении индивидуальных случаев, так и в отношении общности в целом могли бы быть полезными в описании индивидуальных случаев, в понимании групповых различий и запрещении прямого приписывания психопатологии «социальной структуре», «культуре» и «базовой личности».

Литература

American Museum of Natural History, Photographic Division. 1914. Photographic of the Crockerland Expedition.

Baashuus-Jensen J. Arctic nervous diseases // Veterinary Journal. 1935. № 91. P. 339—350; 379—390.

Barrett A.M. Psychosis associated with tetany // American Journal of Insanity. 1919—1920. № 76. P. 373—392.

Bellak L. (Ed.). Schizophrenia: a review of the syndrome. New York, 1958.

Bertelsen A. Gronlandsk medicink statistik og nosografi // Meddelelser om Gronland. 1940. Bd. 117. № 3.

Brill A.A. Pibloktoq or hysteria among Peary's Eskimos // Journal of Nervous and Mental Desease. 1913. № 40. P. 514—520.

Callaway C.H. The religious of the Amazulu of South Africa, as told by themselves // Kroeber A.L., Waterman T.T. Source book in antropology. New York; Harcourt, 1931.

Cannon W.B. Voodoo death // American Antropologist. 1942. № 44. P. 169—181.

Clausen J.A., Yarrow M.R. The impact of metal illness on the family // Journal of Social Issues. 1955. № 11 (4). (whole issue).

Cook F.A. Medical observations among the Esquimaux // Transactions of the New York Obstetrical Society, 1893—1894. P. 171—174.

Curschmann H. Tetanie, pseudotetanie und ihre mischformen bei hysterie // Deutche zeitchrift für nervenkeilkunde. 1904. № 27 (12). S. 239—268.

Glass A.J. Psychotherapy in the combat zone // Symposium on Stress. Washington, Walter Reed Army Medical Center. 1953.

Goldstein K. Human nature. Cambridge, 1940.

Gussow Z. Pibloktoq (hysteria) among the Polar Eskimo: an ethnopsychiatric study // Psychoanalysis and the Social Sciences / W. Muensterberger (Ed.). New York, 1960.

Hollingshead A.B., Redlich F.C. Social class and mental illness. New York, 1958.

How Peary reached the pole. Boston, 1934.

Hoygaard A. Studies on the nutrition and psycho-pathology of Eskimos. Skrifter utgitt au Det Norske Videnskaps-Academi i Oslo, I. Mat.-Naturv., 1941. № 9. Klasse; Oslo, 1940.

Hunt J.McV. (Ed.). Personality and the behavior disorders. New York, 1944.

Kallman F. The genetics of schizophrenia. New York, 1938.

Kane E.K. Arctic explorations: the second Grinnell expedition. Philadelphia, 1856.

MacMillan D.B. Food supply of the Smith Sound Eskimos // American Museum Journal. 1918. № 18. P. 161—176.

Mandelbaum D.G. Selected writings of Edward Sapir. Berkeley, 1949.

Maxwell J.P. Further studies in osteomalacia // Proceeding of the Royal Society of Medicine. 1930. № 23. P. 639—640.

Milbank Memorial Fund. The biology of mental health and mental disease. New York, 1952.

Peary R.E. Nearest the pole. New York, 1907.

Peterson D.B. et al. Role of hypnosis in differentiation of epileptic from convulsive-like seizures // American Journal of Psychiatry. 1950. № 107. P. 428—443.

Photographs of the Crockerland Expedition, 1914.

Rasmussen K. Foran Dagens Oje: Liv I Gronland. Copenhagen, 1915.

Rodalh K. Human acclimatization to cold // Arctic Aeromedical Laboratory, Technical Report. 1957. P. 57—21.

Selye H. The stress of life. New York, 1956.

Shelling D.H. The parathyroids in health and disease. St. Louis, 1935.

Tooth G. Studies in mental illness in the Gold Coast. London, 1950.

Wallace A.F.C. Cultural determinants of response to hallucinatory experience // A.M.A. Archives of General Psychiatry. 1959. № 1. P. 58—69.

Wallace A.F.C. The institutionalization of cathartic and control strategies in Iroquois religious psychotherapy // Culture and mental health / Marvin Opler (Ed.). New York, 1959.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ*

Э. Бургиньон

Введение

Измененные состояния сознания (ИСС) имеют огромное значение для психологической антропологии, поскольку они очень многое могут сказать нам о некоторых основных измерениях общей для всех нас природы человека и о том, как эти измерения проявляют себя в различных культурных традициях. Такие состояния используются во всех человеческих обществах. Они известны во множестве различных форм и интегрированы в разнообразные культурные модели, играют разные роли, используются во множестве различных контекстов и снабжены огромной массой значений. Как мы увидим, они представляют характерные типы реакций на определенные изменения в сенсорных, перцептивных, когнитивных, мотивационных и аффективных отношениях между людьми и их опытом — типы реакций, которые в значительной степени являются культурно смоделированными. Измененные состояния, несмотря на свое кажущееся разнообразие и изменчивость культурного и социального значения, несут множество важных общих ха-

---

* *Bourguignon E.* Psychological Antropology. An Introduction to Human Nature and Cultural (Ch. 7. Altered States of Consciousness). Holt. Rinehart and Winston. New York, Chicago, Montreal, London, Sidney etc., 1979. P. 233—269. Печатается с разрешения автора. Перепечатка запрещена.

рактерных черт. Удивительно, однако, что в целом психологическая антропология ими пренебрегла.

История вопроса

Изучение измененных состояний сознания имело любопытную историю в антропологии. Тайлор (E.B.Tylor) рассматривал трансы, видения и сны в числе основных факторов, побудивших первых людей к развитию теорий души и духов, короче говоря, религии. Исследователи примитивной религии — области, включающей шаманизм, поиски видений (*vision quest*) американских индейцев, африканские и афро-американские ритуалы одержимости и т.д. — сочли необходимым рассмотрение измененных состояний. Однако они большей частью изучали верования и институты (*institutions*) и мало уделяли внимания психологическому измерению. Исследователи скорее считали шаманов или впадающих в транс одержимости во время проведения ритуалов шарлатанами или рассматривали это как «истерию». В области афро-американских исследований развернулся оживленный спор между различными непрофессиональными наблюдателями и психиатрами, считавшими, что гаитяне и бразильцы, во время проведения ритуалов становящиеся «одержимыми», страдают от психических расстройств. Херсковиц (*Herskovits*, 1937; 1948), следуя традициям культурного релятивизма, энергично доказывал, что, поскольку подобное поведение приемлемо и желательно в соответствии с местными культурными традициями, оно является «нормальным» и не должно обсуждаться на языке психопатологии. Тем не менее он не объясняет, что же происходит с личностью (или в личности) и почему некоторые люди делаются одержимыми, а другие — нет. Хотя Херсковиц стремился объяснить транс одержимости гаитян и бразильцев как часть западно-африканского наследия этих обществ, он не говорит нам, почему некоторые общества Западной Африки институционализировали измененные состояния определенным образом. Кроме того, эта теория ведет к ограничению нашего исследования афро-американцами и Западной Африкой; однако, как мы увидим, проблема значительно шире.

Очевидно, что измененные состояния сознания представляют проблему для психологической антропологии.

Однако, хотя антропология религии, а также конкретные местные этнографические учения вынуждены были принять во внимание существование этих состояний и их связь с верой и ритуалами, психологическая антропология в течение долгого времени воздерживалась от рассмотрения этих вопросов. Есть несколько причин этого избегания. Одна из них в том, что с развитием культурного релятивизма иррациональность вышла из моды. Видения, трансы и вера в одержимость рассматривались Тайлором и его современниками как признаки дикости и варварства. Культурный релятивизм, отвергая подобные оценки, подчеркивал рациональную, а позже и адаптивную природу культуры. Одним из последствий этого стало преуменьшение значения верований и форм поведения, которые кажутся странными или экзотическими с точки зрения западной культуры, и подчеркивание тех способов, посредством которых «примитивные» люди могут в действительности приблизиться в образе жизни к «цивилизованным» западным. Также верно и то, что до тех пор, пока акцент ставился на уникальности каждой культуры, часто подчеркивались скорее различия, чем лежащие в основании общие черты; общие характерные черты измененных состояний не рассматривались. Вследствие этого информация, на основе которой могла быть построена общая теория, не была собрана воедино.

Помехой служил один дополнительный фактор: психологическая антропология не имела собственной теории. Вместо этого, имели ли мы дело с развитием личности, психологическим тестированием или психопатологией, антропология опиралась в основном на психоанализ, клиническую психологию или психиатрию. Для психологов предмет «сознания» стал табу, когда психологи-первопроходцы XIX века под руководством Титчинера и Корнелла обнаружили, что интроспекция как метод исследования дает очень субъективные результаты, которые не могут быть проверены. Как следствие, у антропологов не было никакой теории измененных состояний и их поддержания, которую они бы могли проверить и использовать. Был некоторый интерес к гипнозу, но он давал не объяснительную систему, а лишь ярлык сомнительной полезности. Даже когда для его вызывания использовались наркотики (как во многих племенах американских индейцев), механизм их действия не был понят[1].

---

[1] См. главным образом *Benedict*, 1923.

Эта ситуация круто изменилась в последние двадцать пять лет, когда несколько направлений исследований совпали с рядом достижений в западном обществе, особенно в Соединенных Штатах. Теперь психологи живо интересуются тремя типами измененных состояний: сном, состояниями, обусловленными действием наркотиков, и состояниями медитации и релаксации. Как мы увидим, есть и другие, столь же важные измененные состояния сознания.

В США измененные состояния появились на сцене в начале 1960 годов вместе с расцветшим интересом к психоделическим состояниям. В то время Тимоти Лири (T.Leary) и многие его коллеги в Гарварде не только проводили на себе эксперименты с ЛСД (диэтиламид-25 лизергиновой кислоты), но и основали «Психоделическое обозрение» (Psyhodelic Review) и Международную федерацию внутренней свободы (International Federation of Internal Freedom — IFIF). Спустя некоторое время Лири попытался основать религиозное движение «Лига духовных открытий» (The League for Spiritual Discovery — LSD). Его сторонники соединяли употребление наркотиков и состояния, вызванные ими, с упражнениями по медитации, основанными на различно ориентированных школах, в особенности на Тибетской Книге Смерти. Галлюциногены, измененные состояния сознания и связанные с ними вопросы быстро привлекли огромное внимание общественности и приобрели своеобразное очарование в ее глазах. С тех пор в этой области появилось значительное число основательных исследований. Тем временем ряд психологов заново открыли «сознание» как поле для исследований (см., например, *Ornstein*, 1972; *Tart*, 1972; *White*, 1972). Стало необходимым различать «нормально бодрствующее» или «обыкновенное, личностное» сознание и измененные состояния. Эти состояния, как оказалось, были многочисленными, разнообразными и часто абсолютно не захватывающими, они не сводились к широко обсуждаемым галлюцинаторным состояниям, вызываемым наркотиками, или религиозному экстазу.

Типология

Арнольд Людвиг (*Ludwig*, 1968) составил список из пяти основных типов ИСС, которые он классифицировал по способам вызывания. Для каждого из этих типов он

составил список из дюжины или более форм. Таким образом, в итоге получилось более 60 различных форм ИСС, и список этот не является полным. Пять групп причин ИСС: *1*) снижение стимуляции внешних ощущений и (или) моторной активности; *2*) его противоположность — увеличение стимуляции внешних ощущений и(или) моторной активности; *3*) увеличение бдительности и(или) психической включенности; *4*) его противоположность — сниженная бдительность и(или) психическая включенность; *5*) группа «соматопсихологических» факторов. Эта последняя группа включает не только состояния, вызванные наркотиками, но и состояния, обусловленные другими изменениями в химических процессах организма, вызваемыми как внутренними, так и внешними причинами: от гипогликемии до гипервентиляции и жара.

Первые два причинных фактора включают увеличение или снижение от предполагаемого первоначально «нормального» уровня стимуляции или активности. Когда этот уровень изменяется, то же происходит и с состоянием сознания. «Сниженная стимуляция и (или) активность» включает не только такие относительно знакомые состояния, как прямой гипноз, но и сенсорную депривацию — или вызываемую в ходе эксперимента, или возникающую в результате одиночного заключения. «Увеличивающаяся стимуляция и (или) моторная активность» включает в себя такие состояния как «массовое заражение», религиозная конверсия, лечебные трансы в восстановительной обстановке и «танцевальный и музыкальный транс», возникающий в ответ на джаз, рок-н-ролл и другую высокоритмичную музыку. Людвиг также относит сюда утомление в условиях боевой обстановки, неврозы истерической конверсии, состояния диссоциации и т.д. Примеры третьего типа — «увеличивающейся бдительности и (или) психической активности» включают длительные бессонницы военных, проводящих ночные дежурства перед экраном радара, или бессонницы молящихся верующих. Четвертый тип, «пониженная бдительность и (или) психическая активность», иллюстрируется расслаблением в мечтаниях, скуке и полной релаксации или трансом медиумов и состояниями медитации.

Отметим огромное разнообразие примеров. В нашем обществе одни являются довольно избитыми, другие — необычными и поражающими событиями; одни религиозны по

своей природе, другие — патологические; одни социально конструктивны, другие — опасны и нежелательны; одни представляют собой случаи индивидуального отклонения от нормы, другие культурно смоделированы и институционализированы. Они сгруппированы вместе потому, что вызываются ограниченным числом причин.

Как отмечает в дальнейшем Людвиг, эти причины, которые временами кажутся противоречащими друг другу (например, и увеличение, и снижение возбуждения могут вызывать измененные состояния), приводят к состояниям, имеющим ряд общих важных отличительных особенностей. Он составляет список из следующих особенностей: изменения в мышлении, нарушенное чувство времени, потеря контроля, изменения в выражении эмоций, изменения в ощущении тела, перцептивные искажения, чувство невыразимости, чувство омоложения и гипервнушаемость. То есть *измененные состояния сознания — это состояния, в которых изменяются ощущения, восприятия, эмоции и когнитивная сфера*. Они характеризуются изменениями ощущений, восприятия, мышления и чувств; они изменяют отношение индивида к самому себе, своему телу, чувство тождественности собственного *«Я»* и восприятие времени, пространства и других людей; они вызваны изменениями в сенсорной информации на входе или прямо — через увеличение или уменьшение стимуляции или бдительности, или косвенно — путем воздействия соматопсихологических факторов на проводящие пути сенсорного входа. В результате те правила восприятия и познания, которые изучает кросс-культурная психология, не обязательно относятся к этим состояниям.

Культурно структурированные ИСС

Три примера

Как отмечает Людвиг, социальные последствия ИСС могут быть плохоадаптивными или адаптивными. Действительно, их культурный смысл и содержание сильно различаются. Давайте рассмотрим некоторые примеры ИСС в действии.

Вот отрывок из моих гаитянских полевых наблюдений. Они относятся к событию, которое происходило в сельской

местности, когда довольно состоятельная пожилая женщина приводила в порядок свои дела, требуя от жреца вуду (хунгана) и его последователей совершать недельные серии ритуалов, которыми пренебрегали в течение ряда лет:

> «Сейчас начало дня, и группу мужчин и женщин посадили под крышей из пальмовых листьев. Двое мужчин бьют в барабаны, а ряд женщин танцуют, двигаясь по часовой стрелке вокруг главного столба сооружения. Некоторые несут флаги, и поются песни для *Ibo-Lélé*, духа, которому адресован ритуал. В это время забивают двух кур и их кровь собирают в глиняный горшок. Вдруг Ида, одна из танцующих женщин, начинает дрожать и качаться на ногах. Несколько раз кажется, что она вот-вот упадет, но каждый раз кто-то из окружающих ловит ее, и она продолжает танцевать. Другие остановились, и все внимание приковано к женщине, которая погружается в транс, или, на местном языке, становится «оседланной». *Ibo-Lélé* овладевает ею в ответ на барабаны, песни, танцы и еду, зовущие его. Ида теперь танцует все быстрее и быстрее, лучше контролируя свои движения. Теперь она танцует на одеревенелых ногах, иногда с закрытыми глазами. Поскольку, танцуя, она двигается по кругу все ближе к центральному столбу, несколько женщин бросаются, чтобы выхватить выставленные у основания столба блюда с жертвенной пищей, которые она может опрокинуть, поскольку кружится вокруг столба как слепая. В конце концов она падает на коврик у кромки строения, где сидят несколько женщин. Среди них и жена хунгана, подхватывающая Иду, которая оказывается у нее на коленях. Теперь, когда вновь зазвучали барабаны, Ида начинает все чаще и чаще дышать, поднимается на четвереньки и в два или три низких прыжка бросается на хунгана. Он стоит, а она пытается пролезть между его ногами и свалить его; потом, встав, она пытается повалить его на себя. Теперь несколько людей пытаются обуздать Иду, но кажется, что она обладает огромной силой. В происходящей борьбе ее юбка задирается, и одна из женщин одергивает и заправляет юбку между ее ног. В это время одержимая женщина опрокидывает ногой горшок с кровью и другими подношениями для *Ibo-Lélé*, и хотя горшок быстро поймали, часть содержимого успела расплескаться на землю. Поскольку неистовство *Ibo-Lélé*, похоже, усиливается, несколько женщин машут платками на Иду, чтобы успокоить ее (или его?) и, наконец, хунгану удается увести ее с танцевального поля в стоящий неподалеку дом. Там она падает на стул и остаток дня ее не видно. Ритуал временно прекращается, и когда хунган возвращается, он выглядит измученным и взъерошенным. Он объясняет, что *Ibo-Lélé* рассердился, потому что его вызвали в середине дня, когда солнце слишком жаркое (*Bourguignon*, не опубликовано).

Абсолютно другой пример дает нам сообщение Р.Л.Карнейро об амазонских индейцах Южной Америки — *Amahuaca*.

В своих сновидениях и ИСС эти люди видят духов, называемых *youshi*.

> «Время от времени *Amahuaca* проводят сеансы с целью взаимодействовать с большим количеством *yuoshi* в течение более длительного времени, чем они обычно делают это во сне. Тогда как многие амазонские племена достигают видений духов, полагаясь на табачный наркоз, *Amahuaca* действуют иначе. Они используют настой, приготовленный из наркотического растения *ayahuasa* (*Banisteriopsis caapi*), который обладает силой вызывать необыкновенно яркие и красочные галлюцинации <...> Чем сильнее доза, тем больше *yuoshi* увидит человек. Скоро пьющие настой индейцы начинают чувствовать головокружение и заводят высоким голосом очень необычное монотонное песнопение, при котором голосовые связки сильно сокращаются. Сеансы *ayahuasa* могут длиться долго. Один из них, свидетелями которого мы были, начался около 8 часов вечера и закончился почти в 6 часов на следующее утро. В продолжении примерно 10 часов люди пели практически постоянно, прерываясь только на несколько секунд, чтобы выпить еще, или чтобы его вырвало. Когда наркотик начинает действовать, появляются *yuoshi*, один или два одновременно. Им говорят тоже пить *ayahuasa* и петь вместе с людьми. *Amahuaca* спрашивает у *yuoshi*, где он был и что видел, и тот отвечает им. В отличие от снов, где *yuoshi* время от времени досаждают человеку или обижают его, в сеансах *ayahuasa* они как правило дружелюбны и сговорчивы. Это точно так же, как если *Amahuaca* приходит в гости, сказали нам. *Yuoshi* может остаться на час или два, а потом он уходит. Но тогда приходит другой, пьет с *Amahuaca*, говорит с ним, и затем и он удаляется. Таким образом в продолжении ночи можно увидеть и расспросить много *yuoshi*... По-видимому, первый опыт употребления *ayahuasa* представляет собой достаточно пугающее переживание для молодого человека. Некоторые сообщали о том, что видят змей, заползающих на их тело. Одно из наиболее часто встречающихся видений в это время — *yuoshi* ягуара, он учит начинающих всему о *yuoshi*» (*Carnerio*, 1964. P. 8—9).

Наш третий пример — из Северной Америки, из воспоминаний шамана племени сиу по имени *Джон Lame Deer*. Он сказал нам, что когда ему было 16 лет, он отправиться искать свое первое видение. Поиски видений, как это было названо, — это поиски личного духа-покровителя, что было широко распространенной традиционной практикой среди коренных жителей Северной Америки. Перед тем, как подвергнуться этому испытанию, говорит Джон, он никогда в своей жизни не был один. К его страху прибавилась одиночество «ямы видений», где он провел четыре дня, постясь на уединенном холме. Как он объясняет это:

> «Я еще был в состоянии бреда и чувствовал головокружение от своей первой паровой бани, в которой я очистился перед восхождением на холм... Паровая баня подготовила меня к поискам видений. Даже час спустя моя кожа все еще горела. *Но, казалось, баня опустошила мой мозг*».

В этом восприимчивом состоянии, в темноте он чувствовал себя следующим образом:

> «Чернота окутала меня бархатным полотном. Казалось, она отрезала меня от внешнего мира, даже от моего собственного тела. Она заставила меня слушать голоса внутри меня. Я думал о своих предках, которые до меня припадали к земле на этом холме... Я думал, что могу ощущать их присутствие прямо через землю».

Наконец, после периода ожидания, полного страха, наступает кульминация:

> «Вдруг я почувствовал переполняющее меня присутствие. Внизу со мной в моей тесной яме была большая птица... Я чувствовал перья или крылья, касающиеся моей спины и головы. *Это чувство было настолько ошеломляющим, что оказалось мне совершенно не по силам*. Я дрожал и мои кости превратились в лед» (*Lame Deer and Erdoes*, 1972. P. 14—15; выделено мною. — *Э.Б.*).

Ужаснувшись, мальчик начинает петь и молиться, тряся трещоткой, которую он принес с собой. Он продолжает слышать голоса и видеть видения. Шаман Lame Deer, его прадед, говорит с ним. К исходу четырех дней старик, который привел его сюда, достает его из ямы и говорит ему, что теперь он — мужчина. Как символ этой трансформации он взял новое имя — имя своего предка.

Сравнивая наши примеры

В каждом из этих примеров люди стремятся вступить в контакт с духами посредством ИСС. Они делают это в традиционной манере, и этой манере должен научиться молодой человек, вырастающий в обществе, с целью вести себя правильно или иметь соответствующий опыт. Эти ИСС не являются стихийными или идиосинкразическими, а подпадают под культурную модель. Духи, по крайней мере в общих чертах, известны, и до некоторой степени ищущий знает, чего ожидать. Более того, в каждом случае присутствуют опытные и искусные люди, знающие, что нужно делать. Таким

образом, культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза — все присутствует в ситуациях ИСС, которые мы находим в этих различных культурах.

При всем этом сходстве в наших примерах существует значительный контраст. Начнем с *Amahuaca*. Они, как многие группы американских индейцев, используют психоактивные растительные вещества для того, чтобы вызвать ИСС: состояние проявляется в *слышании* и *видении* вещей; то есть оно характеризуются *измененным восприятием*. Хотя несколько людей садятся вместе, чтобы петь и пить, каждый видит и говорит с *youshi* индивидуально. Каждый имеет *личный* опыт транса.

Для молодого сиу ситуация в некоторых отношениях является сходной. Он тоже имеет свои собственные, личные видения, он тоже что-то слышит и видит, он тоже испытывает измененное восприятие. Однако здесь есть значительные различия: его транс вызван не наркотиками, а подготовкой в паровой бане, страхом изоляции, темноты, ожиданием видений и четырьмя днями холода и голода, поскольку все это время он сидит голый и постится. И психологический, и физиологический стресс подготавливают мальчика к опыту, который трансформирует его идентичность.

По большинству этих пунктов гаитянский случай абсолютно иной. ИСС вызывается не наркотиками, не стрессом и депривацией, а ритмичным барабанным боем, ритмичными движениями в танце и ожиданиями группы. Верно, что во всех трех ситуациях пение выступает как молитва, как мобилизация символов и как путь вызывания соответствующих образов и настроений, но эта роль различается в каждом случае. Для гаитян, в отличие от *Amahuaca* и сиу, ИСС включает в себя публичное представление, а не личное переживание. К тому же, искатель видений сиу и принимающие наркотики *Amahuaca* — мужчины; с другой стороны, хотя в ритуалах гаитян участвуют и мужчины и женщины, индивиды, которые «одержимы», как Ида в нашем примере, более часто — женщины. Измененное состояние у гаитян вполне может состоять из изменений в восприятии, в видении и слышании вещей, но мы мало знаем об этом, потому что люди не помнят о том, что происходит с ними, когда они «одержимы». Вероятно, они испытывают амнезию, касающуюся этих периодов, подкрепленную культурной догмой или верой в то, что когда приходит дух, он заме-

няет одну из душ человека (их две) и поэтому никакая память невозможна. При любом событии гаитяне, как и индейцы, активно приглашают духов, но духи появляются не как индивидуальные галлюцинации, а как личности, которых могут наблюдать все присутствующие. Дух, как верят, забирает тело конкретного человека, который на время перестает быть собой. Человек в это время — «лошадь», которая «оседлана» духом. В описанном нами примере это верование означает, что не женщина по имени Ида, а скорее дух *Ibo-Lélé* напал на *хунгана* в припадке ярости. Ида не отвечает за свои действия и ее не будут осуждать за них. Фактически, как личность она отсутствует. Когда эта сцена обсуждалась присутствующими или позже теми, кому рассказали о ней, никто не спросил, почему Ида вела себя таким образом в этот день. Все вопросы сосредоточены на *Ibo-Lélé* и на том, почему он разозлился и отверг ли он подношения, предложенные ему.

Вызывание измененных состояний

Рассматривая наши три примера, мы обнаруживаем, что ИСС используются в каждом из этих обществ, но они применяются разными способами и вызываются различными средствами: *Amahuaca* используют психотропные наркотики, сиу — главным образом изоляцию и пост, а гаитяне — танец и барабаны. Во всех обществах появлению желаемых результатов помогают ожидания и традиции, везде есть некоторые представления о том, что должно случиться. Перед событием имеет место предварительная подготовка, во время события и как его результат — научение. Все эти три метода были использованы в западном обществе в нетрадиционном контексте, и сравнения между ИСС, происходящими в таких разных контекстах, поучительны.

Уоллес (*Wallace*, 1959) провел подробное сравнение между реакциями североамериканских индейцев, которые принимают пейот (*peyote)* как часть религиозных обрядов и белыми, которые приняли его во время клинического эксперимента. Как в поведении, так и в субъективных переживаниях двух групп обнаружились поразительные различия. Индейцы принимали участие в религиозном обряде, и они испытывали чувство благоговения, а часто и облегчение физических болезней. Белые находились в ситуации экспе-

римента и не имели культурной подготовки, обеспечивающей происходящему определенный смысл. Они испытывали широкие колебания настроения, варьирующиеся от ажитированной депрессии до эйфории. Более того, белые продемонстрировали нарушение социальных запретов, ведя себя различным социально неодобряемым образом, тогда как индейцы поддерживали надлежащие внешние приличия. Изменения в восприятии себя и других были пугающими для белых; эти же изменения, происходящие среди индейцев, соответствовали их религиозным ожиданиям. Аналогично, видения индейцев находились в соответствии с верованиями и были культурно смоделированы, тогда как «видения» и галлюцинации белых, сформировавшиеся без какой-либо культурной модели, варьировались индивидуально. Также, хотя опыт приема пейота индейцами ведет к изменениям как в поведении, так и в психологическом здоровье, белые, насколько определило исследование, не испытывали длительных изменений и терапевтической пользы.

В таком случае различия в результатах приема пейота могут быть связаны с культурными различиями между двумя группами, с той психической структурой, с которой они подходят к опыту, с групповым контекстом и символическим смыслом. Другими словами, наркотики не имеют своего собственного «содержания», они лишь видоизменяют на время сознание человека. То, что происходит в течение этого времени, в значительной степени зависит от того, что привносит в опыт участвующий в нем индивид.

Способы, которыми мальчик сиу достигает своих видений, сходны со способами, которые вызываются в лабораторных условиях через сенсорную депривацию. Хенни (J.H.Henney) (см. *Goodman* et al., 1974) сделала подробный обзор сообщений о сериях экспериментов по сенсорной депривации, проведенных в США и в Канаде в 1950 годах. Она обнаружила поразительное сходство между этими экспериментами, участники которых галлюцинировали, и ритуалами *Spiritual Baptists* на острове св.Винсента в Карибском море. В этом обряде людей тоже изолируют, помещают в условия ограничения подвижности и сенсорных стимулов, и ожидают их видений.

В своем обзоре исследований сенсорной депривации Хенни обнаружила, что хотя изоляция и ограничение движений и сенсорных стимулов связаны с возникновением

галлюцинаций или «псевдовосприятий», другие факторы имеют значение в той же степени. Эти факторы включают направление реагирования на других людей, имеющих подобный опыт. Сюда же сюда относятся социальные стимулы и как явное, так и подразумеваемое внушение, касающееся тех переживаний, что испытывает субъект.

Хенни делает вывод, что:

> «Кроме физиологического действия сенсорной депривации на организм человека, совокупному феномену значительно способствуют психологические и культурные факторы» (см. *Goodman* et al., 1974. P. 79).

Проведенное Хенни сравнение субъектов сенсорной депривации и *Spiritual Baptists*, ищущих сверхъестественных видений, в значительной степени соответствует сравнению участников эксперимента и индейцев, принимающих пейот, сделанному Уоллесом. Анализ Хенни можно расширить сравнением между юношей сиу и субъектами сенсорной депривации. С одной стороны, существует традиционный культурный контекст, связанный с трансформирующимися религиозными видениями, и с другой — существует культурный и социальный смысл «лабораторных экспериментов», в которых добровольно участвуют студенты колледжей. Как в случае приема пейота, рассматриваемом Уоллесом, изоляция и другие ограничения физических и социальных действий обеспечивают условия, благоприятные для переживания «псевдовосприятий». Но то, *что* будет воспринято, и *каким образом* это будет пережито, связано с тем культурным контекстом и традиционными смыслами, которые разделяет человек.

Почти то же можно сказать о гаитянах или других впадающих в транс одержимости. Этот тип измененного поведения связан с гипнозом, динамика которого мало понятна. В частности, в ритуальных ситуациях, которые мы описали, нет взаимодействия между гипнотизером и объектом гипноза. Можно предположить, что индивид гипнотизирует себя сам, к чему приводит предшествующий опыт и ожидания, или то, что барабаны обеспечивают соответствующее настроение в атмосфере внушения. Однако конкретное поведение зависит и от социальных, и от индивидуальных факторов. Мы опять имеем дело с религиозными ситуациями, а не с той обстановкой, в которой гипноз существует в

нашем обществе: развлечение, эксперимент или медицинское лечение (сейчас гипноз широко используется в США в качестве средства, помогающего людям сбросить вес, прекратить курение, так же как для снижения страха и боли при лечении зубов или родах).

Когда транс одержимости появляется в религиозном контексте, поведение соответствует как выученной модели, так и определенным личностным и(или) групповым факторам. В некоторых обществах групповые факторы сведены к минимуму, тогда как на Гаити им придается огромное значение. В описанном нами случае Ида дает выражение групповому напряжению, характерному для конкретной серии обрядов: женщина, которая устраивала их, требовала от духов уладить свои долги через множество обрядов, включая жертвоприношения, но она не хотела, чтобы кто-нибудь впадал в транс одержимости, то есть не желала появления духов. Поскольку это нежелание очень сильно противоречило местным привычкам и традициям, и поскольку предписанные танцы и барабаны, которых нельзя избежать, стимулировали транс одержимости, Ида под давлением этих стимулов испытывала конфликт, не будучи в силах противостоять им. Результатом стал необычно жестокий транс одержимости. Это — часть гаитянского фольклорного знания: женщины говорят, что существуют пути сдерживания духов, но если вы используете их, а духи все равно приходят, то они могут быть такими жестокими, что убьют вас. В терминах психологии, установление конфликта между стимулами за и против транса одержимости — опасная процедура.

В трех наших примерах помимо определенных манипуляций (наркотики, сенсорно-двигательная депривация, гипервентиляция в танце, изменение равновесия, ритмичный бой барабанов и т.д.) существуют основные культурные факторы, которые обеспечивают социальную поддержку, традиционный контекст, культурное содержание и религиозные вознаграждения за испытание ИСС. Все группы верят в невидимых духов, которых можно уговорить появиться и взаимодействовать с людьми, но природа этих взаимодействий совершено различна: будучи *индивидуальной* в случаях американских индейцев, она является *публичной* в случае гаитян. Являясь *переживанием* для первых, она является *представлением* для вторых. Однако во всех случаях мы имеем дело с *традиционными*, а не с идиосинкра-

тическими практиками. И самое главное, во всех случаях мы имеем дело с ритуалом.

Измененные состояния и ритуал

Ритуал является основным понятием антропологического изучения религии. Фактически, А.Ф.К.Уоллес (*Wallace*, 1966) определил религию как «ритуал, рационализированный мифом», то есть ритуал, объясненный и получивший значение через священное верование, относящееся к природным существам или силам, поскольку могут существовать и мирские нерелигиозные ритуалы. Ритуал определяется по-разному, но по ряду пунктов пишущие на эту тему антропологи согласны между собой. Прежде всего религиозный ритуал отличается от таких «практических», или «рациональных», или «технологических действий», как охота, выращивание и сбор урожая, рыбная ловля, приготовление еды, строительство домов и мириады других повседневных действий. Во-вторых, он стереотипен и повторяется: например, существуют закрепленные, традиционные, выученные пути вызывания духов. В-третьих, ритуалы происходят в определенное время и в определенном месте, часто ночью или в специально установленные для этой цели периоды. Именно таким образом он отделен от обычного, повседневного мира. В-четвертых, символы ритуала представляют собой различные, как правило невидимые аспекты мира. Во время ритуала изменяется отношение индивида к миру. Уоллес (*Wallas*, 1966), в частности, говорит о «ритуальной реорганизации опыта», виде научения, который упрощает для индивида мир: сложный мир опыта трансформируется в организованный мир символов. В то же время здесь также есть трансформация индивида, который приобретает новое понимание, или, говоря словами Уоллеса, «новую когнитивную структуру» и новую трансформированную идентичность. В некоторых случаях идентичность является членством в определенной группе или новым статусом. В описанных нами ритуалах это изменение идентичности особенно отмечает юноша сиу, но также и те, кто в первый раз пьет *ayahuasa* или кто в первый раз впадает в одержимость.

Для Уоллеса сущностью ритуала является коммуникация. Даже более того — поскольку ритуал стереотипичен и

предсказуем, он не дает нам ничего нового, не сообщает никакой информации. Однако он придает всему смысл, в особенности создает «образ простого и организованного мира» (*Wallace*, 1966. P. 239). Более того, в описанных нами ритуалах коммуникация между людьми и духами, как люди представляют их себе, — истинная цель ритуала. В каждом случае ИСС представляет собой способ осуществления коммуникации. С одной стороны, у *Amahuaca* наркотики делают возможным «видеть» и «слышать» духов, задавать им вопросы. У сиу к опыту видений ведет стресс. С другой стороны, гаитяне вызывают физическое присутствие духов, заставляя людей служить их средствами передвижения («лошадьми»). С точки зрения наблюдателя мы можем сказать, что как следствие глотания наркотиков *Amahuaca* видят галлюцинации о присутствии духов, то же делают и сиу. Ситуация с гаитянами является до некоторой степени более сложной: один или более человек временно *вводятся в заблуждение*, думая, чувствуя и воспринимая себя духами, чью роль они играют, тогда когда другие в группе принимают и поощряют проигрывание этой роли.

Как наблюдатели мы также можем рассматривать эти ритуалы как коммуникацию между их участниками. Основная цель и результат этих трех типов ритуалов — *подтверждение и совершенствование веры*: духи существуют, они приходят, когда их зовут должным образом, они говорят и делают определенные вещи и они имеют определенные коллективные и индивидуальные характеристики. Ритуалы ИСС эффективно подтверждают то, что говорит традиция; более того, поскольку духов видят и слышат, их слова и действия могут быть основой для модификации ритуала, веры или светского поведения.

В своем анализе факторов, вызывающих измененные состояния, Людвиг не проводит различия между индивидуальными, идиосинкразическими состояниями и состояниями культурно смоделированными, ритуально структурированными. Мы можем предположить, что некоторые индивидуальные состояния, такие как лихорадочный бред, состояние, предшествующее эпилептическому припадку или транс, происходящий от дремоты или скуки, встречаются во всех человеческих обществах. Антропологический интерес сосредоточен на культурном структурировании измененных состояний. Мы также можем провести различие между

измененными состояниями, используемыми в контексте религиозного ритуала, и теми, которые служат восстановительным целям. Говоря словами Уэстона Ла-Барра: «По-видимому нет ни одного человеческого общества с настолько простой материальной культурой, чтобы не иметь что-то вроде наркотика, изменяющего настроение, в качестве средства побега от повседневного мира» (*La Barre*, 1975. P. 24).

Есть основание считать, что ритуальное использование измененных состояний имеет древние корни в истории человечества еще в доисторический период. Ральф Солецки (*Solecki*, 1975) открыл в пещере Шанидар (Shanidar) в Северном Ираке неандертальское захоронение, которому 60 000 лет. Человеческие останки лежали на сосновых ветках, пересыпанных остатками цветов. Когда сохранившаяся пыльца была проанализирована, то семь или восемь видов цветов были распознаны как лекарственные растения, которые до сих пор используются в этом регионе, а также в других местах Европы и Азии. Петер Фурст (*Fьrst*, 1976) в своем широком обзоре галлюциногенов и их культурного использования интересуется, знали ли неандертальцы Шанидар также и о психоделических растениях, существовавших вокруг них. Так называемый «мертвый человек» на наскальном рисунке верхнего палеолита в пещерах в Ласко (Lascaux) во Франции, возможно, изображает человека в состоянии транса. Лечебные травы связаны с шаманизмом, который так широко распространен в обществе охотников и собирателей и для которого существуют различные другие типы археологических доказательств, такие как рисунки, изображающие танцующего «колдуна» в другой древней французской стоянке, пещере Трех Братьев (Les Trois Fréres).

У.Ла-Барр (*La Barre*, 1972) доказал, что галлюцинаторные «откровения» (видения, трансы, сны) являются источниками всех религий. Необходимое требование — видящий их (визионер) должен быть способен убедить других признать истинность откровения и свою причастность к нему. Если, как доказывает Ла-Барр, опыт визионера состоит из выражения неосознаваемых желаний, то эти желания должны разделяться последователями, или они должны найти свой собственный смысл в видении. И в наше время, и в летописной истории известно много подобных случаев. С другой стороны, мы также имеем до-

казательства того, что во многих случаях «лжепророкам» не удалось убедить других в необходимости сопереживания его личного мира и в результате они не только не смогли стать религиозными лидерами, но были отвергнуты как еретики или сумасшедшие[2].

В расширенном исследовании социального и культурного моделирования ИСС (*Bourguignon*, 1973) мы обнаружили, что подобные состояния существуют в религиозном контексте в 90% выборки из 488 обществ. Эта выборка, взятая из «Этнографического атласа» (*Murdock*, 1967), включала все части света и традиционные общества различных уровней технологической сложности. Фактически эти 90% представляют собой осторожное суждение, поскольку 10% — это случаи, в которых не было найдено сообщений о подобных ритуализированных ИСС, и мы вряд ли можем быть уверены в том, что просто не имеем дело с неполным подсчетом. Более того, в отношении индейцев Северной Америки, где этнографические исследования достаточно подробны и отличаются высоким качеством, мы находим сообщения о ИСС в 97% выборки обществ.

Культурная интерпретация ИСС

Культурное моделирование ИСС включает верования в то, что происходит во время этих состояний, или их толкования. Мы выделили несколько типов подобных объяснительных систем (*Bourguignon*, 1968 *a*). С одной стороны, это «натуралистические» или эмпирические объяснения того вида, который дает Людвиг (Ludwig). Эти объяснения сформулированы в терминах нормативного ви́дения мира западным обществом так, как это выражается в медицине. Они представляют *etic*-подход, который может быть применен везде, когда бы и где бы ИСС не наблюдались. Этот подход может быть противопоставлен по существу *emic*-подходу, характерному для описания обществ в нашей выборке, в еще большей группе, из которой мы взяли дополнительные данные, а также в истории западных обществ (*Bourguignon*, 1976). Два основных *emic*-типа объяснений появляются неоднократно: ИСС объясняются

---

[2] См. «Ложные мессии» в: *La Barre*, 1970. Для более подробного исследования этого конкретного очаровательного случая см. *Scholem*, 1973.

или как обусловленные «одержимостью» духами, или как включающие переживания души или духа человека, часто как результат столкновения с духом. Это столкновение может произойти, когда чью-либо душу посылают в путешествие, или, как в случае с *Amahuaca* и сиу, когда духи приходят сами. Мы назвали первый тип «транс одержимости» (ТО), а второй — «транс» (Т). Тогда гаитяне — с одной стороны, и *Amahuaca* и сиу — с другой, представляют два основных типа культурно смоделированных, институционализированных ИСС. Оба эти *emic*-объяснения по существу являются «сверхъестественными»: они включают и ритуал, и то, что Уоллес (*Wallace*, 1966) назвал «сверхъестественной предпосылкой». *Etic*-объяснения не включают ни ритуала, ни сверхъестественности.

Схема на рисунке 1 разделяет сверхъестественные объяснения на две основные категории: верования одержимости и верования неодержимости. Оба они оцениваются в одно время и одних местах как позитивные, в других — как негативные. В примере гаитян мы имеем веру в присутствие духа во время ритуалов ИСС. Духов приглашают, транс одержимости желателен и позитивен. В традиции Средних веков, которая в США в последние годы была до некоторой степени возрождена и разрабатывалась, мы имеем веру в одержимость демонами, что требует ритуала изгнания или заклинания духов. В этом смысле транс одержимости объясняется как вторжение в тело и волю сил зла, которые должны быть изгнаны через религиозный ритуал. В некоторых районах мира, особенно в Восточной Африке, существует третий вариант: обращение или видоизменение причиняющего болезни и овладевающего духа зла в союзника. Этот подход проявляется в культе *zar*, который существует у народности *Amhara* в Эфиопии (*Leiris*, 1958; *Messing*, 1959; *Morton*, 1977), в Сомали (*Lewis*, 1971) и Египте (*Saunders*, 1977). Подобные верования и практики в той или иной форме обнаруживаются повсюду во многих частях Европы, Африки, Среднего и Дальнего Востока и среди потомков этих народов в Новом Свете, как, например, среди гаитян.

Среди американских индейцев транс одержимости тоже встречается, но он не всегда связан с понятием «духа». Часто, как в случае шамана племени *Yurok*, он включает веру в «силы», забирающие личность шамана или кандида-

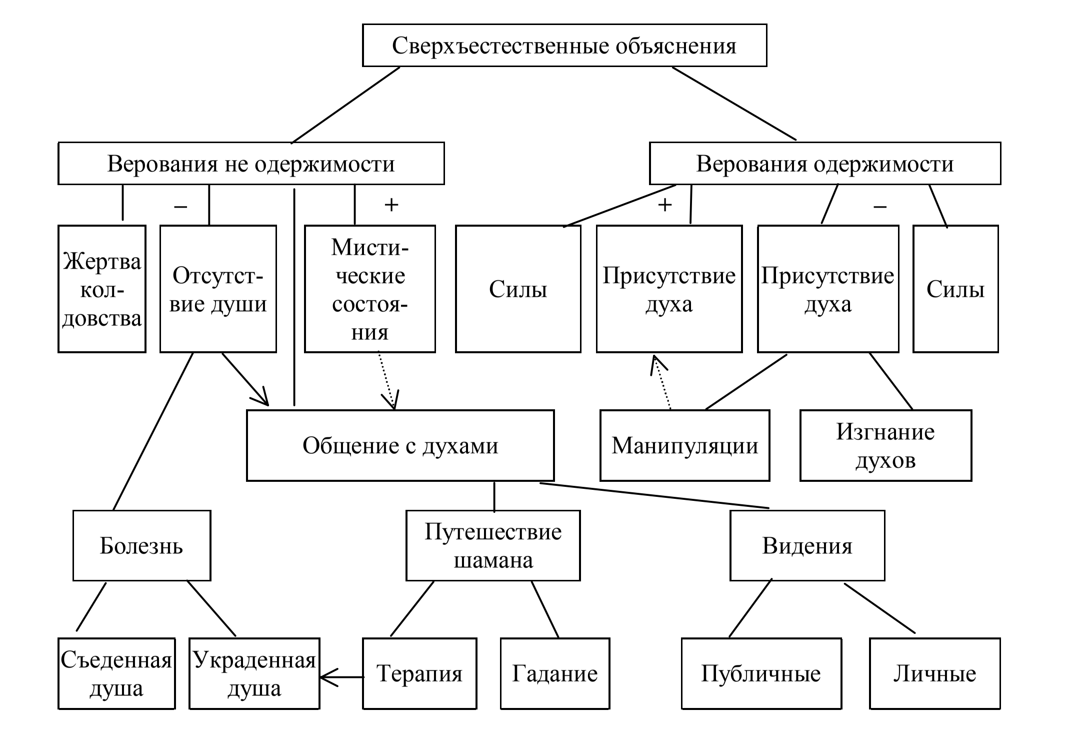


Рисунок 1. Сверхъестественные объяснения измененных состояний сознания (*Bourguignon*, 1968)

та в шаманы. Эти силы, которые имеют отношение к боли и к исцелению, не персонализированы и не антропоморфизированы (или зооморфизированы), как духи.

Верования неодержимости, которые объясняют измененные состояния, по-видимому, более разнообразны, хотя мы опять можем провести различие между позитивными и негативными оценками ИСС. С позитивной стороны мы имеем мистические состояния, включающие в себя общение с духами или посредством видений, или посредством путешествия души шамана. Эти видения могут быть испытаны в окружении людей или индивидуально. Путешествие души шамана, если оно не связано первоначально с видениями, может иметь два конкретных практических приложения. Одно — это гадание: диагностирование болезни, обнаружение причин бед или предсказание будущего. Другое — лечение пациентов. Если пациент болен потому, что его душа отсутствует (возможно, украдена врагом), целью путешествия шамана может быть ее возвращение. Транс также может быть объяснен отсутствием души находящегося в трансе: или души шамана, который общается с духами, или души пациента, которая была украдена, или, хуже всего, съедена. Наконец, транс может быть обусловлен колдовством.

Хотя этот список *emic*-объяснений не является полным, он указывает на широкое разнообразие верований, связанных с ИСС. Определенная ритуализация ИСС будет отражать конкретные верования. Это состояние будет намеренно вызвано самим человеком (в себе) только если оно рассматривается как благо; оно может быть вызвано в других как часть терапии или групповой инициации, которые временами могут быть синонимами. Следует отметить, что эти *emic*-объяснительные системы ничего не говорят о тех способах, которыми вызываются ИСС и даже о том, происходят ли они случайно или вызываются намеренно.

Одержимость

Рассмотрим понятие одержимости более подробно. Схема на рисунке 2 показывает, что верования одержимости могут быть связаны не только с ИСС (трансовое поведение), но и с другими видами поведения, условиями и культурными контекстами. Снова здесь есть и позитивная, и негативная оценка «одержимости», не зависящая от того, связана

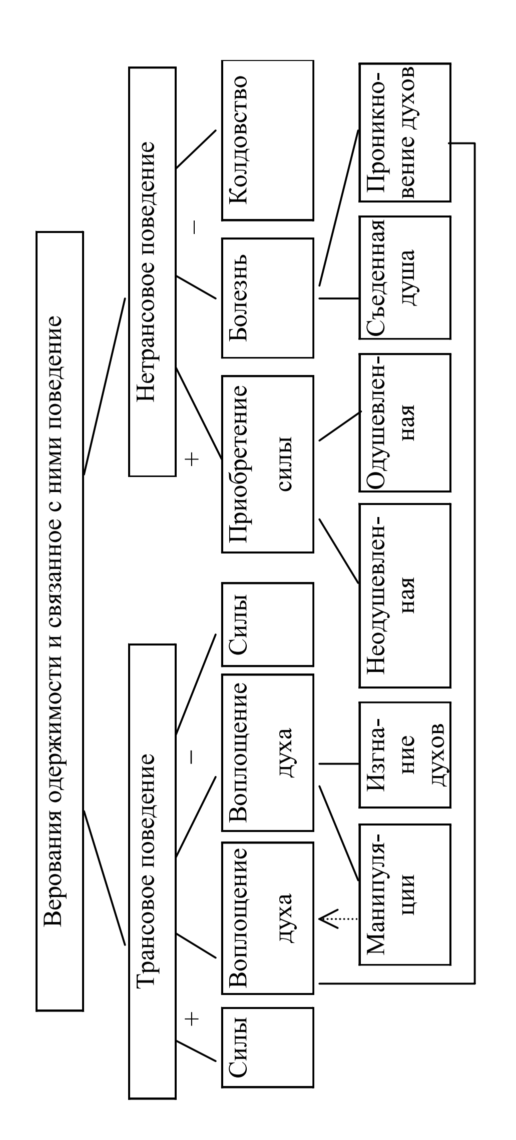


Рисунок 2. Верования одержимости и связанное с ними поведение (*Bourguignon*, 1968)

ли одержимость с измененными состояниями. С позитивной стороны мы обнаруживаем, особенно среди американских индейцев, что человек может стать населенным силой (представляемой — или одушевленной, или неодушевленной). Например, шаман народности *Havasupai* (*Spier*, 1928) имеет в своем теле силу, которую использует для локализации болезни своего пациента. Харнер (*Harner*, 1973 *a*) пишет, что племена *Jivaro* охотятся за головами с целью приобретения силы, которая становится частью их собственной души.

Лейнхардт (*Lienhardt*, 1954) описывает коронацию короля народности *Shilluk* в верховьях Нила. Душа первого короля проникает в тело нового, который испытывает короткий припадок (транс одержимости). Впоследствии новый король остается навсегда одержимым душой своего предшественника, несмотря на то, что возвращается к нормальному состоянию сознания и в дальнейшем от него не ожидают других ИСС. Другое сочетание нетрансовой одержимости и транса одержимости встречается иногда среди следующих культу *zar*, где, с точки зрения *emic*, первоначально одержимость может выражаться как бесплодие или болезнь; транс одержимости случается только в терапевтическом ритуале, который является инициацией (*Lewis*, 1971). В *etic*-терминах мы можем сказать, что пациент испытывает болезнь или бесплодие (или какое-то другое расстройство) и этот опыт интерпретируется как следствие одержимости духом.

Из примеров ясно, что одержимость, которая не проявляется измененным поведением, может сосуществовать с трансом одержимости. Аналогично, в нашем анализе ИСС и их *emic*-объяснений мы находим случаи, в которых и транс и транс одержимости сосуществуют в одном обществе.

В наших примерах мы видели, что вера в одержимость может быть использована для объяснения не только ИСС, но и как опыт приобретения силы и присутствием болезни. Наконец, существует третий случай, по-видимому, ограниченный Африкой, в котором одержимость объясняет колдовство. Многие африканские народы, как, например *Azande* (*Evans-Pritchard*, 1937) или *Fang* (*Fernandez*, 1961) верят, что некоторыми людьми овладевают колдуны, которые ведут их к причинению зла другим, часто без осознания этого. Поразительно похожее верование существует среди

некоторых народов Новой Гвинеи, как, например, *Kaluli* (*Schieffin*, 1976).

Как показывает этот краткий обзор, широкое понятие одержимости охватывает огромное множество конкретных верований. Однако в той или иной форме одержимость встречается во всех частях света. В выборке из «Этнографического атласа», упомянутой нами ранее, мы обнаружили, что 74% из 488 обществ имеют одну или более форм верований в одержимость (*Bourguignon*, 1973). Тот факт, что это понятие столь широко распространено, и что контекст верований и их конкретных приложений столь разнообразен, говорит о том, что мы имеем дело с очень древним представлением — представлением, которое было модифицировано и приспособлено к различным видам культурных моделей. Поразительно также и то, что понятие одержимости не обнаруживается с равной частотой во всех частях света. Наибольшую сферу охвата оно имеет на островах Тихого океана и наименьшую — среди туземных обществ Северной Америки (52%) и Южной Америки (64%). Культуры Нового Света значительно отличаются от культур Старого Света в том, что касается этих верований, как и в том, что касается многого другого.

Хотя степень, в которой одержимость используется как объяснение, может нас удивить, также поразительно и то, насколько реже, чем ИСС, она встречается в реестре религиозных ритуалов. Этот факт, наряду с наблюдением, что верование одержимости не всегда связано с ИСС, наводит на гипотезу, что они возникли не вместе и что опыты ИСС не дают начала понятию одержимости. Скорее, вера в одержимость и ИСС имеют независимую историю и были объединены, возможно, в нескольких случаях и в определенных обстоятельствах.

Emic-теории, объясняющие ИСС и разнообразные применения верований одержимости, представляют разнообразие «этнопсихологий», психологических теорий, характеризующих различные культуры, большей частью традиционные. Следует подчеркнуть, что понятие «одержимость» *не* является синонимичным типу ИСС, хотя люди часто говорят и пишут о «состояниях одержимости» или «одержимом поведении». Строго говоря, эти термины применяют только там, где измененные состояния интерпретируются и актером, и его социальным окружением как обусловленные «одержимостью» некоторого рода. Будем помнить также, что

то, во что люди верят в ИСС, влияет на их поведение. Очевидно, что транс одержимости невозможен, когда отсутствует вера в одержимость. На Гаити, например, где верят в духов, каждый из которых характеризуется определенным типом поведения, предпочтениями в еде и питье и определенными характерными признаками, люди должны как-то научиться вести себя в измененных состояниях соответствующим образом, чтобы их признали и приняли как одержимых данным духом, будь то *Ibo-Lélé* или какое-то иное хорошо известное существо. Такие психологические *emic*-теории объясняют поведение в различных обстоятельствах и объясняют различные виды опыта: в бодрствовании и во время сна, в здоровье и в болезни и т.д. Некоторые пережитки этих традиционных теорий все еще обнаруживаются в наших привычках в речи. Например, мы можем сказать, что этот человек «вне себя» от ярости или горя, или «Я не знаю, что на нее нашло» или «Я был сам не свой» (а кто-то другой?) и т.д.

Типы трансов

Различие между трансом (Т) и трансом одержимости (ТО), однако, является более чем только способом классификации измененных состояний с точки зрения *emic*-объяснений. Когда Бургиньон и Эваску сосредоточили внимание на обществах, где встречаются эти культурно институционализированные состояния, то обнаружилось, что вся выборка может быть разбита на четыре типа обществ или «типов трансов»: *1*) общества, которые показали только Т; *2*) общества, имеющие и Т и ТО; *3*) те, в которых есть только ТО; и *4*) 10%, которые, насколько мы можем сказать, не имеют никакой формы ИСС. Поскольку эта последняя группа очень мала, а также поскольку мы не можем быть действительно уверены в том, что «нет ИСС» в действительности не означает «нет сообщений», мы опустили эту последнюю группу из нашего анализа. Рассматривая региональное распределение трех типов обществ (Т, Т/ТО, ТО), мы обнаружили, что Т имеет высокую корреляцию с Северной Америкой и в меньшей, но все же значительной степени, с Южной Америкой. В Северной Америке поиски видений являются важным фактором, а в Южной Америке широкое

распространение использования галлюциногенов прямо связано с широкой сферой охвата Т. С другой стороны, мы обнаружили, что ТО значительно коррелирует с прилегающими к Сахаре районами Африки и в меньшей степени — со средиземноморским регионом. ТО настолько редок в Северной Америке, что мы имеем статистически значимую негативную связь между этим типом ИСС и Северной Америкой.

Это региональное распределение интересно, но не говорит нам о взаимосвязи со сложностью культур. В конце концов, североамериканские индейцы были преимущественно охотниками-собирателями, тогда как народы прилегающих к Сахаре районов Африки традиционно были садоводами (*Bourguignon*, *Greenbaum*, 1973). В первой серии тестов (*Bourguignon*, 1973) мы обнаружили, что наши три типа обществ показали статистически значимые различия по 12 характеристикам обществ, 6 из которых несомненно связаны с различиями в сложности обществ. Эта находка стимулировала нас к дальнейшей разработке этого вопроса. Вместо того, чтобы просто спросить, являются ли эти три типа общества более или менее сложными, мы отобрали четыре переменные и разбили их на серию шагов. Эти переменные: классовое разделение, иерархическая структура, степень или процентное соотношение, в которой хозяйство, обеспечивающее жизнедеятельность общества, зависит от производства (скотоводства, земледелия или их сочетания) и, наконец, процентное соотношение зависимости от земледелия. Результаты ясно показали, что чем больше сложность общества и чем выше уровень хозяйства, обеспечивающего жизнедеятельность, тем более вероятно, что общество скорее имеет ТО, чем Т. Однако многие из этих 488 обществ были тесно связаны или исторически, или географически, и тест диффузии показал, что наши результаты могут объясняться через эти связи. Поэтому была сделана выборка из восьмидесяти четырех обществ. При этом мы старательно избегали возможного «загрязнения» через культурную диффузию. Результаты снова подтвердили связь между сложностью общества, типом хозяйства и типами трансов (*Bourguignon*, *Evascu*, 1977).

Как мы можем объяснить эту связь? Более внимательный взгляд на то, каким образом вызываются ИСС, и какую культурную роль они играют, может помочь нам понять эти

функциональные связи. Прежде всего, американские индейцы часто используют наркотики для достижения измененных состояний. Ла-Барр (*La Barre*, 1972; 1975) несколько раз перепроверил обширные свидетельства существования того, что он назвал «наркотическим комплексом Нового Света», охватывающим большую часть коренных жителей Америки от южной половины Соединенных Штатов до большей части бассейна Амазонки и Анд. Отметив, что ботанические источники галлюциногенов (в грибах, кактусах и ползучих растениях, а также во многих семенах, коре, цветах, корнях и соке растений) доступны в Старом Свете так же, как и в Новом, ботаник Р.Е.Шалтес (Schultes) спрашивает, почему американским индейцам известны восемьдесят или более разновидностей галлюциногенов, тогда как народы остальной части мира знакомы приблизительно лишь с шестью подобными веществами? Ла-Барр связывает это бо́льшее знание о галлюциногенах со специализированным интересом к этому предмету, проистекающим из «...повсеместной живучести шаманизма среди коренных народов-охотников Нового Света» (*La Barre*, 1972. P. 272). Связь между ними объясняется наблюдением, что «шаманизм экстатических видений является, так сказать, *культурно запрограммированным на интерес к галлюциногенам и другим психотропным наркотикам*». Ла-Барр отмечает, что старые религии шаманизма народов-охотников Евразии и Африки были совершенно трансформированы новыми традициями, которые стали результатом революции неолита. То есть новые отношения между людьми, растениями и животными, выявленные путем окультуривания растений и приручения животных, нашли свое выражение в новых символических формах и новых ритуалах.

В этом обсуждении все согласуется с полученными нами данными как в отношении географического распределения транса и транса одержимости, так и в отношении связи между типом транса и типом жизнеобеспечения общества. Следует добавить, что мы обнаружили несколько случаев вызываемых наркотиками ИСС в прилегающих к Сахаре районах Африки, где преобладающей формой ИСС является ТО. Для ряда обществ Нового Света, объединяя данные Северной и Южной Америки, мы обнаружили, что там, где используются наркотики, транс (Т) является гораздо более вероятным, чем транс одержимости (ТО). Эта связь имеет

большую статистическую значимость (*Bourguignon*, 1968 *b*. P. 20). Что касается значения образа жизни охотников-собирателей, который типично связан с шаманскими религиями, необходимо подчеркнуть, что когда Ла-Барр говорит о «туземных народах-охотниках Нового Света», он обращается к подавляющему большинству коренных обществ Северной Америки и значительному меньшинству групп Южной Америки. Из североамериканских обществ, закодированных в атласе Мёрдока, 77% в своем жизнеобеспечении в значительной степени зависят от охоты, собирательства и рыболовства; и это относится к 28% южноамериканских обществ. Напротив, только 4% обществ прилегающих к Сахаре районов Африки сильно зависят от этих видов деятельности по добыванию пропитания (*Bourguignon*, *Greenbaum*, 1973. Таблица 6). Однако в этой группе значительное место занимают *!Kung*, среди которых трансовые состояния видений играют значительную роль.

Транс видений. Хотя галлюцинаторное трансовое состояние или трансовое состояние видений имеет такое большое значение для коренных жителей Америки, оно не всегда вызывается наркотиками. Случай шамана сиу *Джона Lame Deer'a* иллюстрирует широко распространенный комплекс духа-покровителя. Поиски видений в одиночку, четыре дня изоляции и поста, изредка, как среди индейцев *Cheyenne* (*Gladwin*, 1957), различные виды смирения и самоистязание — неотъемлемая часть этой модели. Хотя в некоторых обществах женщины и девушки тоже занимались поисками видений, это все же преимущественно мужская деятельность[3]. Свенсон (*Swanson*, 1973) обратил внимание на то, что эта североамериканская практика представляет собой вид пубертатной инициации, но значительно отличается от типичных церемоний инициации в Африке и Австралии с их групповой деятельностью и «школами» инициации. Свенсон говорит о поисках духа-покровителя как об обряде «уполномочивания», посредством которого ищущий «посвя-

[3] А.Ф.К Уоллес (*Wallace*, 1969) рассматривает широкое кросс-культурное распространение образа путешествия как культурной схемы для толкования галлюцинаторных и мистических переживаний. Он делает вывод, что «каждое настоящее путешествие приносит усиливающееся знание о реальном мире» (*Там же*. P. 155). Возможно, тот факт, что все примеры, которые он приводит, реальные или взятые из телевизионных драм, включают мужчин — главных героев, не случаен.

щает себя» во взрослые. Видение — отличительная черта этого комплекса. Посредством видения дух дарует человеку силу. Эта сила — дар, который получатель, по выражению Свенсона (*Там же.* P. 360), «...по своей собственной воле может использовать или которым он может по собственной воле пренебречь». Эта идея получила поддержку Ла-Барра, который пишет: «В этом обществе охотников[4], где центральное положение занимают мужчины, странным образом и зрелость мальчика, и мужественная доблесть на охоте и войне, и сексуальность — *все приходит как дары извне* — то есть, как "целительная сила" впитывается извне, как нечто обобщенное, безличное, подобное манне, сверхъестественное...» (*La Barre*, 1972. P. 274). Поскольку этот дар приобретается от духов, к которым надо приблизиться в полных страха поисках, Свенсон доказывает, что комплекс духа-покровителя связан с индивидуальной инициативой, порождающей потребность в этой силе и желание приобрести ее. Тогда поиски представляют собой эффективный тест на независимость мальчика, его благоразумие и на силу его стремлений. Такие личностные характеристики важны в обществах, говорит Свенсон, в которых, помимо групповых целей и интересов, люди обладают значительной степенью автономии для преследования своих собственных целей. Рассматривая данные, полученные Барри, Чайлдом и Бэконом в работе, которую мы много раз упоминали (*Barry*, *Child*, *Bacon*, 1959), Свенсон говорит, что существенная, но не полная зависимость от охоты, собирательства, рыболовства вызывает тот тип давления социализации, который требует уверенности в своих силах и достижения и согласуется с такой религиозной моделью. Статистический анализ данных, проведенный Свенсоном по сорока двум обществам коренных североамериканцев, подтверждает эту гипотезу.

Исследование д'Андраде (*d'Andrade*, 1961) по использованию снов в поисках и управлении сверхъестественными силами также может иметь отношение к нашему обсуждению. Сам д'Андраде отмечает, что на основе этнографической

---

[4] Хотя большая охота повсеместно является мужской специальностью, мы теперь знаем, что, за исключением эскимосских групп, растительная пища, приготовленная женщинами, в действительности формирует основную базу жизнеобеспечения в «охотящихся» обществах. Тем не менее, престиж сосредоточен на деятельности мужчин и их успехе в их часто невознагражденных усилиях.

литературы не всегда возможно провести различие между снами, наркотическими состояниями, видениями, вызванными другими способами и связанными с ними состояниями. Сходство между трансовыми состояниями и снами, которые являются личными, внутренними переживаниями, велико, и с точки зрения культуры они часто или чередуются, или до известной степени используются вместе. Например, индейцы *Dieguenо* в Калифорнии для вызывания своих «докторов сна» или шаманов использовали наркотик *toloache (Datura stramonium)*. Как объясняет один из них:

> «*Toloache* погружает вас в некоторое сонное душевное состояние, которое останется у вас на всю оставшуюся жизнь, и вы никогда не забудете того, чему научились. Это помогает вам продолжать учиться и дает настоящую силу во всем. Без этого вы — не настоящий доктор» (*Toffelmeier*, *Luomala*, 1936. З. 201).

Д'Андраде на распространенной по всему свету выборке из 48 обществ проанализировал использование снов для поиска и управления сверхъестественными силами; те, которые имеют этот культурный комплекс, фактически более вероятно являются обществами, где присутствует транс видений, чем теми, в которых его нет (см. *Bourguignon*, 1972). Д'Андраде ставит перед собой цель проверить гипотезу о том, что использование снов для приобретения духа-помощника в фантазии проистекает из боязни остаться одному, боязни ответственности за себя и из опасения быть независимым. Он проверил эту гипотезу посредством двух индикаторов, предположив, что в обществах, где используют сны для поиска и управления сверхъестественными силами, с наибольшей вероятностью принято, что *1*) сын уходит из родительского дома, местной группы или своей деревни после женитьбы, *2*) велико воздействие социализации, требующей независимости и уверенности в собственных силах. Д'Андраде, основывая свою работу на исследовании Барри, Чайлда и Бэкона (*Barry*, *Child*, *Bacon*, 1959), ожидал, что общества, сильно зависящие в своем жизнеобеспечении от охоты, собирательства и рыболовства, используют сны таким образом. Обе гипотезы подтвердились.

Есть некоторые интересные пункты, по которым подходы Свенсона и д'Андраде согласуются и различаются между собой. Свенсон пишет, что когда мальчика толкают к тому, чтобы быть независимым и уверенным в своих силах, он сам должен сделать себя мужчиной, не ожидая, что обще-

ство сделает это за него. Он должен продемонстрировать свою стойкость, пройдя через суровые испытания в поисках духа-покровителя, от которого он приобретает силу, и эта сила становится тогда его собственной. Кроме того, как отмечает Ла-Барр (*La Barre*, 1972), сила понимается как приходящая к мальчику *извне*, она не является естественной частью его собственного развития. Действительно, он может очень бояться процесса ее приобретения, более того, духов зовут, показывая свою зависимость, слабость и смирение. Они дают мальчику силу, потому что им жалко его. Д'Андраде говорит, что если мальчика, который должен покинуть своих родителей и стать самостоятельным, толкают к тому, чтобы он был уверенным в своих силах, он будет тревожиться; лишенный возможности зависеть от поддержки людей, он будет искать сверхъестественную помощь, или, можно сказать, будет воображать, что подобная поддержка помогает ему быть уверенным в себе.

Этот анализ подсказывает возможное направление объяснения связи между трансом (Т) и типами хозяйств, связанных с охотой, собирательством и рыболовством. В таких обществах мальчиков с ранних лет толкают к тому, чтобы они были уверенными в своих силах, и требуют, чтобы они достигли такой же уверенности в собственных силах и независимости, как взрослые, и они открыты для определенных видов тревоги. С одной стороны, видение, дух-покровитель и сила, приобретаемая таким образом, компенсируют стрессы, проистекающие из недовольства подчиненностью в детстве, и с другой — они дают молодому человеку поддержку в его предприятиях. Тогда транс не только *дает выражение* этой ситуации, но и *предоставляет средство исцеления.*

Мы говорим не только об определенных видах обществ, но также и об определенных людях, особенно о мужчинах. О трансе видений, является ли он частью комплекса духа-покровителя или вызван наркотиками в других условиях, гораздо чаще сообщается как о практикуемом мужчинами, чем женщинами. Конечно, давление социализации в сторону независимости соответственно гораздо больше для мальчиков, чем для девочек, и охота — гораздо более независимая и связанная с риском деятельность, чем собирательство. Однако могут существовать и другие факторы, отчасти в других обстоятельствах, которые также делают транс (Т) преимущественно мужским опытом. Среди них социальный

контекст и символическое содержание использования галлюциногенных наркотиков типа *ayahuasca* (который также называется *shori, yaje* или *caapi*), который, как сообщалось, существует в ряде амазонских племен.

Жанет Сискинд описывает ритуал питья *shori (Banisteriopsis caapi)* среди индейцев *Sharanahua* в джунглях восточного Перу. Мужчины пьют приготовленный галлюциноген в группе, но каждый из них поет свои собственные песни, призывая своих собственных духов. Через песни и через мифологию, связанную с *shori*, а также через рассказ об опыте видений других людей молодой человек должен «...научиться придавать зрительным иллюзиям и физиологическим ощущениям форму и очертания духов... Мужчины поют о том, что они видят, и их пение вызывает видения» (*Siskind*, 1973. P. 136—137). Кроме того, прием *shori* является пугающим и этот страх связан, с точки зрения Сискинд, не только с ощущениями и видениями, вызываемыми наркотиком, но и с группой:

> «Когда *Sharanahua* в первый раз принимают *shori,* они напуганы. Окружающие их змеи, которых они видят в галлюцинациях, лишь очень медленно, после месяцев участия в ритуалах трансформируются в прекрасные образы. Эта трансформация ужаса в эйфорию <...> является значительной частью ритуала. Ужас перед *shori* для *Sharanahua* — это ужас перед чужаками, теми самыми людьми, с которыми человек пьет *shori*. Для большинства молодых людей это не его родственники (*sic*), а [чужаки], из чьей деревни или семьи он нашел жену. В продолжении ритуала страх молодых людей постепенно исчезает, змеи становятся прекрасными, и они начинают учиться вызывать духов и “знать”» (*Там же*. P. 137).

В этих матрилокальных народах мальчик ищет себе жену в семье сестры своего отца. Поэтому мужчины деревни не являются родственниками друг другу. Ритуал *shori*, считает Сискинд, исполняет для мужчин назначение ритуала сплоченности. Женщины, состоя друг с другом в родстве, не нуждаются в таком ритуале. Однако здесь есть другой уровень, выше установления сплоченности, — это уровень фантазии и регресса, который связан с господством:

> «Ужас перед *shori* — это детский ужас, и переживание транса — это переживание беспомощности. Человек, как младенец, находится во власти *shori* и духов. Отказываясь от культурной роли зрелости, как мужчина [в мифе] отказывается от роли охотника, чтобы имитировать тапира (путем спаривания с Женщиной-Змеей),

человек снова испытывает давно похороненные желания свободно дающегося удовлетворения, секса без антагонизма, дружбы без соперничества... Сильное удовольствие от *shori* заключается в этих моментах соединения...» (*Там же*. P. 141).

Автор предполагает, что истинный смысл ритуала заключается в повторяющейся «галлюцинации социального единства», которого не существует в действительности (*Там же*. P. 147). Динамика этого ритуала, говорит Сискинд, включает «...чувство общности между мужчинами, достигающееся путем их общего желания и общего антагонизма по отношению к женщинам. В *Marcos* нет другой основы для мужской солидарности» (*Там же*. P. 145). Мифы и некоторые песни вызывают сексуальные образы, и по крайней мере некоторые видения включают женщин наряду со змеями. Некоторые мужчины сравнивают *shori* с сексом и чувствуют сексуальное желание под его действием.

О ритуальных и символических значениях, связанных с тем же наркотиком, сообщал Рейчел-Долматов (*Reichel-Dolmatoff*, 1971; 1972) применительно к индейцам *Tukano* северо-западного амазонского региона Колумбии. Суммируя миф, который описывает происхождение наркотика, он говорит:

«Поэтому в контексте мифологии *Tukano* [наркотик] *yaje* носит заметный сексуальный характер. Галлюцинация и коитус являются эквивалентными, не только в смысле произведения потомства или удовольствия, но скорее как переживание, полное тревоги из-за его связи с проблемой кровосмешения» (*Reichel-Dolmatoff*, 1972. P. 96).

Различные сексуальные ассоциации соединяют растение, приготовление напитка, сосуд, в котором его вымачивают, и другие элементы ритуала. Горшок символизирует утробу, и пока мужчины пьют, они могут оскорбить его, как они могли бы обидеть «...женщину, которая пренебрегла ими, поскольку она представляет опасность, которой они готовы противостоять» (*Reichel-Dolmatoff*, 1971. P. 101). Мужчины принимают наркотик для того, чтобы вернуться в утробу, начать с начала вселенной и человечества и встретиться с божествами племени. Создание вселенной связано с установлением социального порядка и законов экзогамии:

«С другой стороны, возвращение в чрево считается актом кровосмешения, поскольку человек идентифицируется с фаллосом, ко-

торый входит в плоть матери, где он сейчас переживает эмбриональное состояние своего нового рождения... Для индейцев переживание галлюцинаций является по существу сексуальным. Сублимация его, переход от эротического, плотского соединения к мистическому, внутриутробному состоянию, является конечной целью, которой достигает лишь горстка людей, но жаждут все... Словами индейца, получившего образование у миссионеров...: "Принятие *yaje* представляет собой духовный коитус; это духовное причастие, о котором говорят священники"» (*Reichel-Dolmatoff*, 1972. P. 103—104).

Полный анализ этих цитат и богатых данных, представленных Рейчел-Долматовым, увел бы нас далеко. В нашем контексте необходимо подчеркнуть, что мужской, сексуальный символизм в том виде, в котором он проявляется у этих амазонских народов, связан с трансом и галлюцинациями.

Хотя эти амазонские группы не зависят в своем жизнеобеспечении преимущественно от охоты, собирательства и рыболовства, упоминание Ла-Барра о «мужецентричных обществах охотников» применимо к ним. Например, Сискинд говорит нам, что общество *Sharanahua* сильно сконцентрировано на мясе, добываемом охотой, при том, что на 60% зависит в своем жизнеобеспечении от сельскохозяйственной продукции. Охота же, действительно, является основным занятием мужчин, и даже их исключительным видом деятельности.

Связь между охотой, мужчинами и трансом не ограничена Америкой. Народность *!Kung* из Ботсваны (Африка) дает нам прекрасный пример из другой части света. Согласно нескольким авторам (*Marshall*, 1965; *Lee*, 1968; *Katz*, 1976), половина или более мужчин являются «обладателями целительной силы». Транс вызывается не наркотиками, а ритмичным танцем, самовнушением, гипервентиляцией и сосредоточением, и целью его является исцеление или предотвращение болезни или несчастья. Лорна Маршалл пишет: «...Танец представляет собой согласованный религиозный акт *!Kung*, и он приводит людей в такое согласие, что они становятся одним органическим существом» (*Marshall*, 1965. P. 270). Танцы начинаются по вечерам и продолжаются всю ночь или дольше. Разводится огонь и женщины садятся вокруг него, образуя круг. Их пение помогает танцующим мужчинам войти в транс. *!Kung* говорят, что транс вызывается путем подогревания целитель-

ной субстанции в их желудках посредством танца. Целительная сила передается другим или чтобы вылечить их, или чтобы сделать их шаманами посредством касания их тел танцующими. Говорят, что болезнь приходит от призраков, или от злого духа. Согласно Маршалл, шаманы могут устремиться в темноту и в поток этих духов, и верят, что когда они впадают в глубочайший транс, то их дух оставляет тело и выходит наружу, чтобы встретиться с этими злыми существами.

Данная модель совершенно отличается от тех, которые мы обсуждали. Здесь транс скорее вызывается средствами, которые мы связываем с трансом одержимости, чем наркотиками или депривацией одиночеством, постом и смирением. Он связан с излечением, как и транс среди целителей южно-американских групп, где, однако, другие тоже могут искать опыта транса. Хотя шаманы *!Kung* собираются вместе, чтобы танцевать, каждый имеет собственный опыт видений и каждый занимается целительством индивидуально. Коллективное поведение хорошо соответствует образу *!Kung* как кооперативного и сконцентрированного на участии. Тем не менее представляется интересным, что такой миролюбивый, неагрессивный народ считает, что духи мертвых настолько враждебны по отношению к живым, что посылают им болезни и зло[5].

Транс одержимости. Изучив модель взаимосвязей между трансом, охотой и людьми, давайте обратимся к трансу одержимости (ТО) и исследуем социальный контекст, культурный и символический смысл этой модели. Как мы сообщали ранее, транс одержимости широко распространен в прилегающих к Сахаре районах Африки и, в меньшей степени, в средиземноморском регионе. Он также наблюдается в Евразии и на островах Тихого океана и часто встречается в Афро-Америке среди потомков африканских народов, которые в значительной степени сохранили религиозные традиции своих предков. Гаитянский вуду представляет собой подходящий пример.

Как упоминалось ранее, ТО более вероятно обнаруживается в обществах, сильно зависящих от земледелия и произ-

---

[5] Интересно, что другая неагрессивная группа, *Ifaluk*, как сообщал Спиро (*Spiro*, 1953), тоже имеет враждебных духов мертвых, которые причиняют зло через одержимость, включая болезни и безумие.

водства пищи, в противоположность охоте, собирательству и рыболовству. Система ценностей, в которой сельскохозяйственной продукции отдается предпочтение, играет здесь существенную роль. Согласно Барри, Чайлду и Бэкону (*Barry*, *Child*, *Bacon*, 1959), мы ожидаем, что в таких обществах большее значение придается послушанию, надежности и заботе о младших и слабых — одним словом, уступчивости. Более того, эти же авторы показали, что, независимо от типа хозяйства, забота о младших и слабых, надежность и послушность занимают более высокое место в социализации девочек, чем в социализации мальчиков (*Barry*, *Bacon*, *Child*, 1957). Поэтому можно сказать, что в противоположность обществам охотников и собирателей, накопительские общества подчеркивают «женские» ценности послушности, ответственности и заботы о младших и слабых.

Транс одержимости, по-видимому, является типично женским феноменом. Хотя мы не имеем никаких значимых статистических доказательств в поддержку этого тезиса, многие этнографы и другие исследователи, описывающие ритуалы транса одержимости, сообщают, что большинство впадающих в транс одержимости — женщины, или что группы культа транса одержимости состоят исключительно из женщин (см. также *Lewis*, 1971). Например, большинство подробных рассказов о случаях впадения в транс одержимости, описанных в книге Крапанзано и Гаррисона (*Crapanzano*, *Garrison*, 1977), относятся к женщинам, и все взяты из жизни сложных обществ. Более того, транс одержимости типичен для групповых ритуалов и поддерживается культовыми группами. Сам по себе этот факт — интересный и заслуживающий внимания феномен. Помимо всего прочего, он поднимает вопрос о возможной связи между групповой природой поведения ТО и большей зависимостью женщин от поля — меньшей дифференциацией женщин как самостоятельных личностей, о чем сообщал Виткин (*Witkin*, 1966)[6].

---

[6] Широко распространенное существование таких групп представляет собой интересное опровержение утверждению Л. Тайгер в его книге «Мужчины в группе» (L.Tiger «Men in group»), что существуют биологические основания тенденции к формированию исключительно мужских групп. Он говорит, что соответствующая женская тенденция отсутствует, поскольку отсутствуют лежащие в основании биологические характеристики. См. также статью Нэнси Лейс о женских организациях среди *Ijaw* Западной Африки (*Leis*, 1974).

Коротко ознакомимся с примерами обществ, в которых женщины в ритуалах транса одержимости играют активную роль, и рассмотрим некоторые сопутствующие этому обстоятельства. Дж.Д.Гусслер (*Gussler*, 1973) представляет обзор литературы, посвященной трансу одержимости у ряда южноамериканских племен, среди них *зулу*, *свази* и *Xhosa*. Один из наиболее важных контекстов транса одержимости в традиционной жизни этих обществ проявляется в культе предсказателей, большая часть членов которого — женщины. Женщина присоединяется к подобному культу, когда она заболевает, и ее болезнь диагностируется как вызванная одержимостью духом. Тогда предсказатель, обнаруживающий эту причину, принимает женщину в свою культовую группу, чтобы исцелить ее. Как и в восточно-африканском культе *zar*, который упоминался ранее, дух, являющийся причиной болезни, не изгоняется, а обращается в союзника. Некоторые бывшие пациенты со временем сами становятся лидерами культов. Гусслер отмечает, что в этих нескольких группах народностей *банту* — обществах со строгой иерархией — женщины как правило имеют низкий статус. Хотя они могут быть сильно привязаны к своей родной семье, после замужества они уезжают жить к чужакам, где занимают низкое положение и даже могут быть вынуждены конкурировать с другими женами за внимание мужа.

Новая жизнь женщины окружена великим множеством табу, и сфера ее деятельности строго ограничивается. Среди этих табу — ограничения в различной пище, богатой животным протеином и витаминами *A* и *B*. Эти ограничения налагаются на женщин особенно в периоды ритуальной уязвимости, такие как менструация и послеродовой период. В то же время именно в эти периоды организм человека особенно нуждается в этих питательных веществах. Гусслер предполагает большую распространенность одержимости духа (или болезни *ukuthwasa*) у женщин в этих обществах с социальными, психологическими стрессами и стрессами, которым они подвергаются в связи с питанием. Рацион с высоким содержанием маиса, с недостатком животного протеина и витаминов *A* и *B* ведет к большому распространению пеллагры в Южной Африке; и многие симптомы этой болезни, по документам Гусслера, сходны с симптомами болезни *ukuthwasa* зулу и их соседей. Во время ритуалов посвящения-исцеления в качестве жертвоприношения

предкам рубят крупный рогатый скот, и, как отмечает Гусслер, авторитетные предсказатели могут иметь хороший и регулярный запас говядины. Таким образом, присоединение к культу предсказателей может смягчить симптомы как из-за изменений в питании, так и потому, что женщина теперь обладает гораздо большей свободой и престижем.

Ленора Гринбаум (*Greenbaum*, 1973 *a*) обнаружила в африканских обществах значительную статистическую связь между «фиксированными различиями внутреннего статуса» (рабство и социальное разделение) и давлением транса одержимости. Она предполагает, что транс одержимости связан с существованием жесткой социальной структуры и предлагает гипотезу, что «в жестком обществе, <...> обществе, где социальные структуры отвергают индивидуальную свободу в достижениях и личном контроле над повседневной жизненной деятельностью, вероятно, что транс одержимости широко распространен» (*Greenbaum*, 1973 *b*. P. 59). Давая «одержимому», медиуму возможность принимать решение за человека и позволяя таким образом духам брать на себя ответственность за эти решения, человеку предоставляют определенную степень свободы действий. Определяя одержимость духом до некоторой степени более узко, как шаманское посредничество, Гринбаум нашла серьезную поддержку своей гипотезы в обзоре данных по 14 африканским обществам. Зулу и их соседи, которых более подробно рассмотрел Гусслер, представляют собой хороший пример жесткого общества с фиксированным различием внутригруппового статуса, и в этих обществах мужского доминирования наиболее жестко контролируются женщины.

В западно-африканских обществах, как например *Yoruba* в Нигерии и *Fon* в Дагомее, мы обнаруживаем совершенно другую ситуацию, чем в североафриканских народах банту (например, зулу, сомали и других, где мы находим культ *zar*). В данном случае *Yoruba* и *Fon* интересны еще и потому, что многое из их религиозного наследия было сохранено в Америке (от Кубы до Бразилии) их соплеменниками, вывезенными туда в качестве рабов. В Западной Африке культы транса одержимости организованны для поклонения предкам рода или главным божествам племен. Люди присоединяются к культам по разным причинам, включая болезнь и бесплодие, но эти неполадки со здоровьем не считаются свидетельством одержимости. Большую часть впадаю-

щих в транс одержимости в этих культах составляют женщины, хотя они не часто являются лидерами этих культов.

Культы транса одержимости, где преобладают женщины, не ограничены Африкой и афро-американцами. Например, Клив Кесслер (*Kessler*, 1977) сообщает о том, что такие культы существуют в штате *Malay Kalentan*. Он отмечает, что хотя целителями являются мужчины, большая часть пациентов — женщины. Этот факт он связывает со стрессом, свойственным их социальному положению. Другой пример пришел из Соединенных Штатов, где, согласно Джун Маклин (*Macklin*, 1977), женщины в два с половиной раза чаще, чем мужчины, являются духовными медиумами, признанными одной из основных спиритических организаций.

И.М.Левис (*Lewis*, 1971) объясняет культы одержимости зулу, как и культ *zar*, откуда пришла большая часть первоначальных данных, как выражение войны между полами. Болезнь представляет собой орудие, которое используют женщины, чтобы управлять мужчинами, (в частности) своими мужьями и родственниками, оплачивая посвящение-исцеление и тогда позволяя пациенту, или временно исцеленному пациенту, присоединиться к обществу женщин и приобрести таким образом определенную степень свободы. Обобщая это, Левис доказывает, что эти культы касаются периферических духов, и эти духи отражают периферическое социальное положение женщин. Они — не «главные культы морали» общества. Это наблюдение не является истинным, например, для приверженцев культов предков *Fon*, большинство членов которых также составляют женщины. Более того, Левис утверждает, что те мужчины, которые присоединяются к культам, когда это доступно для них, также страдают от социального бессилия. Левис расширят этот тезис, говоря, что культы одержимости — за исключением некоторых слабоиерархизированных обществ, где существует главные моральные культы и в которых доминируют мужчины, — это выражение социального протеста угнетенных и презираемых категорий людей. Он предполагает, что гаитянскую религию *вуду* также можно понять в таком смысле.

Однако анализ гаитянского *вуду* показывает некоторые сложности тезиса Левиса. Прежде всего, *вуду* отражает сильный синкретизм африканских верований и католичес-

кой веры. Духи африканского или местного происхождения отождествляются со святыми католической Церкви. И более того, Бог, или, как говорят гаитяне, *Bon Dieu,* является центральной фигурой их верований, даже несмотря на то, что ритуал главным образом имеет дело с духами, называемыми по-разному — *святые* или *loa*. Более того, духи не находятся вне морали; хотя они могут быть добрыми или злыми, они придают силу центральным моральным ценностям общества. *Вуду* — народная религия крестьян и городских масс, представляющих 90% населения. Женщины в культе *zar* мистическими средствами могут управлять своими угнетателями-мужчинами, — поскольку мужчины тоже верят в духов. Однако на Гаити низшие слои общества не могут использовать религиозную силу при взаимодействии с господствующим меньшинством. Объяснение Левиса является лишь частичным, поскольку, хотя социальная депривация касается не только женщин, но и большинства мужчин, женщины все же представляют большинство впадающих в транс одержимости.

Как отмечают Левис, Гусслер и Гринбаум, культы транса одержимости несомненно обеспечивают определенную степень социальной манипуляции. Бесспорно, однако, что для понимания часто наблюдающегося превосходства женщин в культах одержимости, факта социальной манипуляции недостаточно. Здесь может помочь сравнение с трансом видения (*A*), который мы обсуждали ранее. Позвольте резюмировать: транс более вероятно обнаруживается в слабо иерархизированных, относительно простых обществах, зависящих в своем жизнеобеспечении главным образом от охоты, собирательства и рыболовства; транс испытывается преимущественно мужчинами. Он может вызываться через смирение и изоляцию — как в поисках видений, где транс является частью посвящения в мужчины. Или он может вызываться галлюциногенами. По меньшей мере в некоторых случаях, как показала Сискинд (*Siskind*, 1973), он может быть связан с социальной структурой, основанной на матрилокальном проживании, когда мужчины живут среди чужаков. Это напоминает нам гипотезу д’Андраде о том, что практика использования снов для поиска и управления сверхъестественной силой связана с мужским страхом перед необходимостью остаться одному и требованием быть независимым и полагаться на свои собственные силы.

Если мы сопоставим эту группу особенностей с особенностями, связанными с трансом одержимости, то обнаружим поразительные различия. Напомним, что транс одержимости вероятнее встречается в более сложных обществах, в большей степени зависящих от земледелия или от сочетания земледелия и скотоводства. Также более вероятно, что эти общества имеют социальное разделение и более сложные политические структуры. Такие общества, как предположила Гринбаум (*Greenbaum*, 1973 *b*), наиболее вероятно являются жесткими. Как мы видели, у зулу (как и в таких упомянутых ранее группах, как сомали и малайя) женщины оставляют свои родные семьи, чтобы жить среди чужаков. В таком случае мы не можем ожидать, что в этих обществах *мужчины* будут испытывать тревогу от того, чтобы остаться одному. Здесь угрозам чуждого социального окружения подвергаются *женщины*. Однако вернувшись к данным Барри, Чайлда и Бекона (*Barry*, *Child*, *Bacon*, 1959), мы увидим, что в этих обществах люди, и в особенности женщины (*Barry*, *Child*, *Bacon*, 1957), воспитываются скорее в духе уступчивости, послушания, надежности и заботливости о младших и слабых, чем независимыми и полагающимися на собственные силы. Они не будут искать помощи духов для укрепления собственных сил, чтобы быть способными иметь дело с враждебной группой. Вместо этого они призывают могущественных, властных духов действовать за них. Возможно, наименее уступчивая, наиболее упрямая из женщин, для которой адаптация к своим новым условиям жизни наиболее трудна, может больше других нуждаться в механизме бегства, обеспечивающем культы транса одержимости. Заметим, что тогда как североамериканские поиски видений (в тех обществах, где они существуют) обязательны для всех молодых людей, культы транса одержимости всегда существуют для меньшинства. Каждый тип ИСС по-разному вскрывает источники стресса в этих разных типах обществ.

Сравнение типов транса. На основе того, о чем говорилось ранее, позвольте нам теперь сравнить эти два типа ИСС в двух аспектах: характерных для них моделей взаимодействия и их образности и символизма.

Транс включает в себя взаимодействие с одной или более личностью, существом или силами через опыт галлю-

цинаций, тогда как транс одержимости включает в себя воплощение другой личности. Впадающий в транс видит, слышит, ощущает, воспринимает другого и *взаимодействует* с ним; впадающий в транс одержимости *становится* этим другим. Короче говоря, транс — это переживание; транс одержимости — представление. Представление совершается перед зрителями; действительно, транс одержимости требует аудитории, поскольку он, как правило, сопровождается амнезией, и следовательно без слушателей память о событии не может быть записана. В действительности зрители могут быть вынуждены сообщить о действиях и словах воплотившегося духа. Опыт транса помнится, и без этой памяти переживание часто неполно. Для того, чтобы быть эффективным, опыт транса должен быть сообщен другим (как в случае с предсказателем, который возвращается из путешествия души с информацией для клиентов). Визионер должен помнить указания духа-покровителя, силу которого он приобрел.

Впадающий в транс как правило (хотя не всегда) — мужчина; впадающий в транс одержимости как правило (хотя не всегда) — женщина. Транс как правило вызывается гипогликемией, обусловленной постом, сенсорной депривацией, смирением и наркотиками. Опыту предшествует обучение тому, что ожидать и как интерпретировать то, что воспринимается или чувствуется. Транс одержимости вызывается барабанами, песнями, танцем, заражением толпы или, реже, наркотиками. Здесь подготовка включает в себя обучение поведению, свойственному каждому из тех духов, которые могут прийти в гости и быть воплощены.

Для впадающего в транс переживание транса является интрапсихическим и по существу пассивным, хотя он может вести к активному исцелению пациентов. Пассивность и беспомощная зависимость наиболее верны применительно к опыту поиска видений во время инициации. Напротив, впадающий в транс одержимости включен в *активное* представление, исполняя роль перед зрителями. *Физически пассивный* визионер взаимодействует с духами; *психологически пассивное* тело впадающей в транс одержимости женщины используется как средство передвижения, посредством которого духи прямо взаимодействуют со зрителями, пока сама она психологически отсутствует.

Обратимся теперь к сравнению образности, символизма и фантазии, связанных с каждым из этих двух состояний. В каждом случае образность относится к двум основным аспектам: впадающий в транс посылает свою душу в путешествие; он говорит с духами или даже сражается с ними, чтобы вернуть душу пациента. Он получает от них дар, будь то исцеление, некоторая особая сила или знание. *Активный* транс одержимости, с другой стороны, представлен подчиненной, *пассивной образностью*. Впадающая в транс одержимости является женой духа, его верховым животным (лошадью, мулом или верблюдом), его средством передвижения или сосудом. Дух оседлывает ее, садится на нее, или входит в нее, она действительно одержима духом. Впадающий в транс остается собой и, взаимодействуя с другим существом, получает силу или через жалость этого другого (как в поисках видений), или через борьбу (как в путешествии шамана). По контрасту впадающая в транс одержимости женщина перестает быть собой; она становится другим через идентификацию с ним и на время теряет свою собственную идентичность, становясь пассивным орудием этого другого.

Однако в обоих примерах поражает тема господства: впадающий в транс одержимости достигает господства, получая в дар от сверхъестественного существа силу, знание, успех или специальные дары. Впадающая в транс одержимости достигает этого, отрекаясь от своего собственного «*Я*», идентифицируясь с более сильным «*Я*» или освобождая для него место. Ее тело, принимая это «*Я*», совершает яркие действия. Поразительно то, что измененные состояния, характерные для женщин, включают в себя активное представление, связанное с пассивной фантазией, тогда как измененные состояния, характерные для мужчин, включают в себя пассивное переживание, часто связанное с активной фантазией.

Эти типы состояний и переживаний, по-видимому, «имеют смысл» с точки зрения практики социализации в тех обществах, где они встречаются, тех типичных ролей, которые приписываются мужчинам и женщинам, и тех стрессов, которые облегчаются в этих ритуализированных ситуациях. Мы уже отметили, что социализация женщин характеризуется подчеркиванием послушания и недостатком самостоятельности. В трансе одержимости послушание

и зависимость получают предельное выражение. Кроме того, этот транс также показывает, как эта самая послушность, достигая максимума, становится средством управления жизненными ситуациями. Человек перестает быть собой, идентифицирует себя с более могущественным другим и воплощает его. Выступая в качестве этого другого, послушная и пассивная личность может не только дать разрядку запрещенным или подавленным чувствам, но и положить начало изменениям в своей собственной жизни, а также в жизни других.

Мужчины, которых учат быть независимыми и полагающимся на собственные силы охотниками, ищут покровительства воображаемого помощника в лице тех духов, которых они видят в видениях, а также во сне. Проблема женщин совершенно другая. Они не могут иметь дело с духами напрямую, они должны использовать определенные особенности иерархии общества, заставив могущественного союзника, иногда предка, действовать от своего имени. Эта ситуация частично объясняет то частое наблюдение, что транс одержимости, по-видимому, является процессом самообслуживания, в котором духи без особой маскировки выражают желания одержимого человека. Это наблюдение привело к обвинению, вероятно, оправданному в некоторых отдельных случаях, что в действительности измененные состояния лишь симулируются, а не происходят на самом деле. Однако симуляция ни в коей мере не относится ко всем случаям.

Необходимо помнить, что давление жесткой и иерархической социальной структуры не может само по себе объяснить институционализацию культов транса одержимости и психологической трансформации людей. Нам нужен другой элемент: личностная структура, включающая в себя определенный тип самовосприятия, а также типичные пути поведения в межличностных и внутренних конфликтах. Социальные нормы и ценности, опосредованные процессом социализации, являются этими ключевыми элементами ситуации. Структура образов и символов ритуалов ИСС может актуализировать дальнейшее постижение внутреннего мира. Ранее мы рассмотрели сексуальное содержание, включенное во многие галлюцинаторные трансовые ритуалы. Позвольте теперь рассмотреть соответствующее содержание транса одержимости, которое в этом случае проявляется не

через то, что видится или слышится, а через то, что проигрывается вовне, а также проанализировать тот способ, которым это объясняется в мифологических сюжетах.

Мы уже упомянули широко распространенное использование метафоры «оседлания» для описания одержимости духом, когда впадающий в транс одержимости является лошадью, мулом или верблюдом духа. Одержимая женщина также может называться женой духа. Народность *Fon*, живущая в Дагомее, например, использует оба этих выражения, и посвященная в культ называется *hunsi* (жена духа). Этот термин уцелел в гаитянском вуду. Здесь мужской дух, воплотившийся в индивида или «овладевший» им, обращается к женщине как к «своей жене». Кроме того, женские духи могут настаивать на браке с мужчиной, который тогда должен выделить специальную комнату в своем доме для этого духа-жены, которая приходит к нему в его снах. Крапанзано (*Crapanzano*, 1977) описал и проанализировал отношения между марокканскими мужем и женой и их духами-супругами. Земплени (*Zempleni*, 1966) подробно рассказал об обрядах транса одержимости среди народов *Lebou* и *Wolof* в Сенегале. Эти обряды являются частью главным образом женских культов. Среди нездоровья есть расстройства воспроизводства у женщин, о которых говорят, что они вызваны духами-женихами или духами-мужьями, которые должны быть изгнаны. Однако многие духи являются родовыми, и в своей основе символизм ритуала — это символизм подчинения. Тем не менее, инициация называется браком между одержимой женщиной и овладевающим ею духом. В ритуальных танцах может имитироваться открытое сексуальное поведение, включая изнасилование, и говорят, что некоторые женщины испытывают оргазм во время одержимости. Эта ситуация усложняется тем, что женщины могут быть одержимы женскими духами наряду с мужскими, а также тем, что женщины, одержимые мужскими духами, могут имитировать сексуальное взаимодействие с другими женщинами, и так далее.

Целостный символизм взаимоотношений между людьми и духами в области представлений о любви и браке не ограничивается Африкой, афро-американцами и средиземноморским регионом. Например, Спиро (*Spiro*, 1976. P. 212) сообщает о браке женщин-шаманов *Burmese* с их духами. Действительно, здесь есть некоторые поразительные парал-

лели с христианством (например, брак католических монахинь с Христом). В своей книге о южно-итальянской деревне *Torrogreca* Энн Корнелизен (*Cornelisen*, 1969) приводит замечательное описание такой церемонии. Можно также вспомнить различные иудео-христианские толкования Песни Песней[7].

При сравнении сексуальных представлений транса одержимости в том виде, как он проявляется главным образом в африканских и афро-американских культах, с сексуальными представлениями амазонских индейцев, описанных ранее, некоторые различия очевидны сразу: амазонские мужчины, как мы видели, вовлекаются в фантазии под действием наркотиков, тогда как африканские и другие женщины, впадающие в транс одержимости, исполняют действительно сложные роли. Фантазии мужчин направлены в сторону женщин, а также на снижение тревоги и враждебности, которые они чувствуют во взаимоотношениях со своими сексуальными партнерами и со своими родственниками. С другой стороны, поведение женщин в трансе одержимости часто включает в себя определенную степень мужского воплощения. Фантазии амазонских мужчин включают в себя определенную степень регрессии. Эта особенность, по-видимому, отсутствует в поведении транса одержимости. Поскольку мужчины-индейцы привлекают фантазии, их переживания являются сложными сами по себе. Однако транс одержимости как поведение может иметь значительные социальные последствия не только для самой женщины, но и для ее группы.

Резюме. Теперь мы коротко суммируем некоторые основные пункты, рассмотренные в этом обсуждении: институционализация измененных состояний сознания в сущности универсальна для всех человеческих обществ. Однако типы состояний, способы их вызывания и их ритуализация и толкование варьируются от общества к обществу.

Мы провели различие между двумя основными типами ритуализированных измененных состояний сознания:

---

[7] Феномен, конечно, распространен гораздо более широко и можно привести гораздо больше примеров. Тема представлена в отчасти смягченной форме в таких знакомых строках из протестантских гимнов, как: «И он идет со мной, и он говорит со мной, и он говорит мне, что я — его возлюбленный» и «Иисус, возлюбленный души моей».

трансом и трансом одержимости. Они связаны с разными уровнями социальной сложности и, в конечном счете, с разными уровнями жизнеобеспечения. Они также по-разному распределены географически; для Америки — главным образом для обществ охотников — характерен транс, а для африканских обществ, преимущественно обществ земледельцев, характерен транс одержимости. Два типа хозяйствования различаются также по моделям социализации.

Модели социализации также различаются в зависимости от пола: мужчины — особенно в обществах охотников — социализируются с тем, чтобы быть независимыми и полагаться только на себя, а женщины — особенно в обществах земледельцев — социализируются с тем, чтобы быть послушными и уступчивыми. Ввиду различий в социализации, связанных как с типом хозяйства, так и с половыми различиями, не удивляет обнаружение различий в измененных состояниях в зависимости от пола наряду с зависимостью от типа общества. На основании ряда причин мы предположили, что галлюцинаторный транс, часто вызываемый наркотиками, более типичен для мужчин, особенно в обществах охотников, тогда как транс одержимости более типичен для женщин, особенно в обществах земледельцев.

Тип институционализированного измененного состояния и природа институционализации сама по себе вскрывают точки напряжения внутри общества. Типичные точки напряжения варьируются от общества к обществу, от одного уровня жизнеобеспечения к другому. Напряжение связано с моделями социализации, половыми ролями и с теми позициями в социальной системе, которые находятся под наибольшим давлением, как, например, молодые люди или только что вышедшие замуж женщины. Молодые люди испытывают давление, заставляющее их быть независимыми, часто во враждебной среде (как на охоте, войне или в сексе), молодые женщины испытывают напряжение при уходе из родного дома под контроль свекрови, к конфликтам с другими женами или необходимости производить потомство. *Я хочу высказать предположение, что именно эти различия в типе напряжения (стресса), наряду с различиями в целях и практиках социализации, ведут к тому, что общество «выбирает» в качестве прототипа «женский тип» измененного состояния (транс одержимости) или «мужской тип» (галлюцинаторный транс).*

Мифология и взгляд на мир

Вызванные наркотиками фантазии американских индейцев связаны со сложными трансцендентными мифологическими и космологическими системами, тогда как мифическая «сфера» культов африканских женщин гораздо более ограничена. Рассмотрим сначала эти более ограниченные схемы. В обществах, где практикуется транс одержимости, ритуальное поведение включает в себя проигрывание определенных мифических сюжетов. Транс одержимости вскрывает характерные особенности духов: они в значительной степени антропоморфны, часто духами являются предки. Тогда они в некотором смысле являются частью группы людей, увеличивая ее во времени и пространстве. Их требования представляют собой требования могущественных людей: послушание, еда и секс. Как и могущественные вожди или главы семейств, они наказывают непокорных.

Мифы американских индейцев являются значительно более сложными. Харнер говорит о *Jivaro*: «...Нормальная бодрствующая жизнь явно рассматривается как “фальшивая” или как “ложь”» (*Harner*, 1973 *b*. P. 134). Для них «реальный» мир — это мир сверхъестественный, и в этот мир можно войти, используя галлюциногены. До какой степени конструкция этого «реального» мира может быть объяснена на основании типичных реакций на определенные наркотики? Это интересный вопрос, ответ на который существует сегодня лишь в зачаточной форме. Ла-Барр (*La Barre*, 1975) подчеркивает необходимость провести различие между *психофизиологическими* константами в образовании галлюцинаций вследствие употребления определенных наркотиков, и константами в *символическом* содержании галлюцинаций. Например, определенные наркотики, по-видимому, «...способствуют ощущению полета по воздуху» (*La Barre*, 1975. P. 13). Некоторые способствуют «макропсии», увеличению того, что воспринимается — что может объяснять мифы о гигантах, — а другие ведут к «микропсии», уменьшению размера того, что человек видит. Это состояние может быть основой историй о «маленьких людях». Обе эти формы легенд широко распространены. Некоторые наркотики также видоизменяют восприятие субъектами размеров собственного тела. Они на-

поминают об Алисе в Стране чудес, которая нашла бутылочку с этикеткой «Выпей меня!», где содержалась жидкость, изменяющая ее размеры.

Сискинд так разъясняет различие между психофизиологическими и символическими факторами:

> «Маленькие спирали и похожие на веревки образы могут быть непосредственно вызваны химическим воздействием на нервы, но видениям, которые ищет *Sharahuana*, он учится у других людей и узнает о них из общих верований... Ягуаров, змей и прекрасных женщин нельзя обнаружить в растительной субстанции, и они не могут быть локализованы в нервных окончаниях... Молодой человек должен научиться придавать зрительным галлюцинациям и физиологическим ощущениям форму и очертания духов» (*Siskind*, 1973. P. 136).

Большая разработанность мифологий, поддерживаемых галлюцинациями, поразительна и требует более подробного исследования. Пока мы можем сказать, что там, где галлюцинаторный мир видений получает культурную поддержку и определяется как «истинная» реальность, а бодрствующий мир считается лишь его отражением, если не полной «ложью», мотивации для бодрствующего поведения надо в значительной степени искать в галлюцинаторном мире видений. Сам этот мир становится измерением культуры, которым как правило пренебрегают в анализе взаимодействия между культурой и личностью.

Сискинд говорит о культурных верованиях, которые оформляют галлюцинаторные образы. Фактически мы можем провести различие между культурным и личностным символизмом, и взаимодействием между ними[8]. Мифологический контекст, который культурно разделен и до некоторой степени предписан, возник из личностных выраже-

---

[8] Различение между химическими действиями наркотиков и культурным и личностным содержанием видений показан в следующей цитате из Гордона Уэссона (Gordon Wasson), который со своей женой и несколькими другими исследователями заново открыл несколько важных психотропных видов грибов в северной Мексике в 1950 годах. Наиболее важный из этих видов — *Psilocybe mexicana*. Он пишет:

«Все мои видения имели качество нетронутости: когда я видел хоры собора эпохи Возрождения, они были не черными от времени и ладана, а такими, будто появились только что, только сейчас выйдя из-под руки Мастера...» (*Wasson*, 1961/orig. 1959. P. 319).

Несомненно, что личностный и культурный опыт делает вклад в содержание вызванных наркотиками галлюцинаций.

ний неосознаваемых страхов и желаний людей, и всегда возможны новые модификации, поступающие из этих личностных источников. С другой стороны, то личное, идиосинкразическое содержание в галлюцинациях или поведении при трансе одержимости, которое значительно отклоняется от культурной модели, более вероятно случается, когда люди расстроены или в каком-то смысле разошлись со своим окружением.

Измененные состояния и социализация

Что дает людям возможность испытывать измененные состояния? Вопрос этот задают не так часто, как следовало бы, поскольку как правило предполагается, что в измененные состояния погружается тот, кто принимает наркотики или подвергается гипнозу. В действительности, как мы видели, это более сложный вопрос. Важно опять подчеркнуть, что ИСС тех типов, которые мы обсуждали, являются в значительной степени культурно смоделированными и поэтому можно ожидать, что подходящие люди будут испытывать эти состояния, когда имеют определенные предписания для этого, но не в другое время и не в другом месте.

Поскольку эти состояния настолько сильно смоделированы, они влекут за собой несколько видов научения. Один вид — это приобретение соответствующих личностных диспозиций. Мы уже несколько раз упоминали различные виды социализации, навязываемые мальчикам и девочкам, и различия между обществами с различными типами жизнеобеспечения. Конечно, есть также и специфические характеристики социализации, применяемые в отдельных обществах. Например, Грегори Бейтсон (*Bateson*, 1976) говорит о некоторых компонентах социализации ИСС в Бали, где существует много разных видов транса одержимости. Социализация в Бали высоко кинестетична: например, когда дети учатся танцевать, их конечностями управляют, в противоположность, например, западным танцевальным инструкциям, в которых от ребенка ожидают следования модели. Более того, здесь сильно заботятся о равновесии. Нарушение равновесия является основой для определенного вида дезориентации, отделения «*Я*» от тела, что лежит в основе вызывания измененных состояний. Другая крайность — это

сообщение Харнера (*Harner*, 1973 *b*. P. 90) о том, что *Jivaro* дают непочтительному мальчику сильный галлюциноген, чтобы в своем трансе он «увидел сверхъестественный мир». Ожидается, что этот опыт научит его понимать то, что его отец имеет знание и, следовательно, его надо уважать. Сискинд (*Siskind*, 1973) о *Sharahuana* и Карнейро (*Carneiro*, 1964) о *Amahuaca* говорят о научении видеть правильные вещи. С другой стороны, *Lame Deer* дал нам описание того, как пубертатный пост сиу представляет собой одновременно и опыт обучения, и опыт трансформации личности. Катц (*Katz*, 1973) показал, как у *!Kung* транс учреждает тип социализации. На Гаити дети играют в транс одержимости для развлечения старших, и первый опыт транса одержимости часто случается среди подростков в таких игровых ситуациях.

Тогда научение действует на нескольких уровнях. На первом уровне ребенок приобретает основные личностные диспозиции, такие как качества независимости и зависимости и установки по отношению к себе и своему телу. Далее, на втором уровне, ребенок узнает об основной структуре мира, на третьем — о существовании духов и их поведении и о тех способах, которыми можно воспринять их присутствие или вызвать их. Это предварительное научение необходимо для того, чтобы ритуальное ИСС было успешным. На четвертом уровне находится собственно ритуал, который, как мы ранее обсуждали, сам представляет собой тип процесса научения. На каждой стадии отношение и поведение других подтверждают и удостоверяют то, чему учат, считая происходящее желательным и вознаграждая за это, или, напротив, считая его неуместным и обеспечивая ритуальными средствами взаимодействия с ситуацией. Последняя реакция возникает, когда личный символизм превосходит культурный. Наконец, само по себе переживание ИСС влияет на дальнейшее развитие человека, его место в обществе, его взгляд на мир, образующийся из опыта по меньшей мере некоторых членов общества и из экстраординарных событий в отношении себя и духов.

Поскольку ИСС дают средство выражения как социальным, так и личностным стрессам, мы обращаемся к ним не только в обсуждении психического здоровья и болезни, но также в нашем обсуждении психологических аспектов социальных и культурных изменений.

Измененные состояния в нашем обществе

Пока большинство примеров измененных состояний в нашем обсуждении взяты из традиционных обществ с редкими ссылками на современные общества. Однако если мы посмотрим вокруг, то убедимся, что измененные состояния играют важную роль и в нашем обществе. В 1960 годы существовали настоящие культы наркотиков, многие из которых придавали опытам с галлюциногенами религиозный или мистический смысл. В то же время, наряду с возрождением старых форм, наблюдалось развитие новых религий, в которых ударение ставилось на более или менее сложные измененные состояния. Наиболее видными из старых форм являются евангелистские христианские группы, придававшие особое значение сильным переживаниям конверсии, дарам духа (как, например, *speaking in tongues — глоссолалия,* и исцеление). Второй тип религиозных групп, подчеркивающих и поощряющих измененные состояния сознания, пришел с Востока — главным образом из Индии и Японии. Третий тип пришел из Латинской Америки: спиритизм из Пуэрто-Рико и различные афро-карибские формы с Кубы, Гаити, Тринидада, других мест.

Эти группы не только привлекли большое количество последователей; кроме этого, мы наблюдаем большой интерес к книгам, касающимся измененных состояний и связанным с ними опытом. Успех произведений Карлоса Кастанеды — это показательный пример, и читателей, возможно, интересует, почему в нашем обсуждении не появилось пока никаких ссылок на этого автора. Есть все основания полагать, как тщательно подтвердил документами Ричард де Милль (*Mille de*, 1976), что сочинения Кастанеды скорее представляют собой беллетристику, чем документальные сообщения о переживаниях автора с *Yaqui*: знахарем Доном Хуаном и колдуньей Доньей Соледад. Выдавать эти романы за полевые наблюдения — значит вводить в заблуждение легковерную публику. В таком случае огромная популярность произведений Кастанеды, по-видимому, говорит нам больше о его читателях и их фантазиях, чем о верованиях и ритуалах *Yaqui*.

В то время как многие ищут религиозных переживаний, вероятно, даже большее число людей приходят к изме-

ненным состояниям путями, в значительной степени лишенными своего первоначального религиозного значения: трансцендентальная медитация (ТМ) йоги, например, была широко разрекламирована как средство стимуляции физического и психологического благополучия или, особенно в случае ТМ, как средство достижения успеха в том смысле, как это слово обычно понимается в Соединенных Штатах: в смысле денег и карьеры.

В светском контексте измененные состояния различных типов, особенно наркотики и релаксация (медитация) использовались в терапевтических целях практикующими врачами. Наряду с освобождением от иллюзий, многие аспекты традиционных психотерапий, наркотики и восточные методы подхода к лечению психических болезней привели к обновленному исследованию, касающемуся человеческого сознания. По-видимому, в данном случае наука скорее следовала народной культуре, чем чему-либо другому.

Контркультура 1960 годов ушла, но интерес к религиозному опыту и измененным состояниям остался как ее наследие, наряду со скептическим отношением, касающимся рациональности, технологии и базирующихся на них обществах. Скептицизм был подкреплен энергетическим кризисом и новым дефицитом 1970 годов. Традиционные церкви не заполнили вакуум, электронный евангелизм сделал это в выдающейся степени.

У.Ла-Барр написал, что религия — это «...ответ общества на проблемы, которые современная культура не смогла решить» (*La Barre*, 1970. P. 44). Процветание новых и возродившихся старых религий предполагает неудачу других институтов в нашем обществе в их стремлении соответствовать нуждам многих людей.

Литература

Barry H., *Bacon M.K.*, *Child I.L.* A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1957. № 55. P. 327—332.

Barry H., *Child I.L.*, *Bacon M.K.* Relation of Child Training to Subsistence Economy // American Anthropologist. 1959. № 61. P. 51—63.

Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // Socialization as Cultural Communication: Development of a Theme in the Work of Margaret Mead / T.Schwartz (Ed.). Berkeley, 1976.

Benedict R. The Concept of the Guardian Spirit in North America // Memoirs of the American Anthropological Association XXIX. 1923.

Bourguignon E. World Distribution and Patterns of Possession States // Trance and Possession States / R.Prince (Ed.). Montreal, 1968 *a*.

Bourguignon E. A Cross-Cultural Study of Dissociational States: Final Reports. Columbus (Ohio), 1968 *b*.

Bourguignon E. Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological research // Psychological Anthropology / F.L.K.Hsu (Ed.). Cambridge (Mass.), 1972.

Bourguignon E. Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness // Religion, Altered States of Consciousness and Social Change / E.Bourguignon (Ed.). Columbus, 1973.

Bourguignon E. Possession. Corte Madera (Calif.), 1976.

Bourguignon E., Evascu T.L. Altered States of Consciousness Within a General Evolutionary Perspective: A Holocultural Analisys // Behavior Science Research. 1977. № 12. P. 197—216.

Bourguignon E., Greenbaum L.S. Diversity and Homogeneity in World Societies. New Haven, 1973.

Carneiro R.L. The Aamahuaca and the Spirit World // Ethnology. 1964. № 3. P. 6—11.

Cornelisen A. Torregreca: Life, Death, Miracles. Boston, 1969.

Crapanzano V. Mohammed and Dawia: Possession in Morocco // Case Studies in Spirit Possession / V.Crapanzano, V.Garrison (Eds.). New York, 1977.

Case Studies in Spirit Possession / V.Crapanzano, V.Garrison (Eds.). New York, 1977.

D'Andrade R.G. Anthropological Studies of Dreams // Psychological Anthropology / F.L.K.Hsu (Ed.). Homewood (Ill.), 1961.

Mille de R. Castaneda's Journey: The Power and the Allegory. Santa Barbara, 1976.

Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford, 1937.

Fernandez J.W. Christian Acculturation and the Fang Witchcraft // Cahiers d'Etudes Africaines. 1961. № 2. P. 244—270.

Fürst P. Hallucinogens and Culture. Corte Madera (Calif.), 1976.

Gladwin T. Personality Structure in the Plains // Anthropological Quarterly. 1957. № 30. P. 111—124.

Greenbaum L. Societal Correlates of Possession Trance in Sub-Saharan Africa // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Bourguignon E. (Ed.). Columbus (Ohio), 1973 *a*.

Greenbaum L. Possession Trance in Sub-Saharan Africa: A Descriptive Analisys of Fourteen Societies // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Bourguignon E. (Ed.). Columbus (Ohio), 1973 *b*.

Gussler J. Social Change, Ecology and Spirit Possession Among the South African Nguni // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Bourguignon E. (Ed.). Columbus (Ohio), 1973.

Harner M.J. The Sound of Rushing Water // Hallucinogens and Shamanism / M.J.Harner (Ed.). London; Oxford, 1973 *a*.

Harner M.J. Jivaro: People of the Sacred Waterfall. New York, 1973 *b*.

Henney J.H. Spirit Possession Belief and Trance Behavior in Two Fundamentalist Groups in St.Vincent // Goodman F.D., Henney J.H., Pressel E. Trance Healing and Hallucination: Three Field Studies of Religious Experience. New York, 1974.

Herskovitz M.J. Life in a Haitian Valley. New York, 1937.

Herskovitz M.J. Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology. New York, 1948.

Katz R. Education for Transcendence: Lessons from the !Kung Zhu/Twassi // Journal of Transpersonal. 1973. № 2. P. 136—155.

Katz R. The Painful Ecstasy of Healing // Psychology Today-1976. 1976. P. 81—86.

Kessler C. Conflict and Sovereignty in Kelantanese Malay Spirit Seances // Case Studies in Spirit Possession / V.Crapanzano, V.Garrison (Eds.) New York, 1977.

La Barre W. The Ghost Dance: The Origins of Religion. New York, 1970.

La Barre W. Materials for a History of Crisis Cults: A Bibliographic Essay // Current Anthropology. 1971. № 12. P. 3—44.

La Barre W. Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion // Flesh of the Gods / P.T.Fürst (Ed.). New York, 1972.

La Barre W. Anthropological Perspectives on Hallucination and Hallucinogens // Hallucinations: Behavior, Experience and Theory / R.K.Siegel, L.J.West (Eds.). New York, 1975.

Lame Deer J., Erdoes R. Lame Deer, Seeker of Visions. New York, 1972.

Lee R.B. The Sociology of the !Kung Bushman Trance Performances // Trance and Possession States / R.Prince (Ed.). Montreal, 1968.

Lieris M. La Possession et ses Aspects Théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar // L'Homme, Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique, nouvelle série, 1. Paris, 1958.

Lies N. Women in Groups: Ijaw Women's Associations // Women, Culture, and Society / M.Z.Rozaldo, L.Lamphere (Eds.). Stanford (Calif.), 1974.

Lewis I.M. Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Baltimore, 1971.

Lienhardt G. The Shilluk of the Upper Nile // African Worlds / D.Forde (Ed.). London; Oxford, 1954.

Ludwig A.M. Altered States of Consciousness // Trance and Possession States / R.Prince (Ed.). Montreal, 1968.

Macklin J. A Connecticut Yankee in Summer Land // Case Studies in Spirit Possession / V.Crapanzano, V.Garrison (Ed.). New York, 1977.

Marshall L. The !Kung Bushman of the Kalahari Desert // Peoples of Africa / J.L.Gibbs (Ed.). New York, 1965.

Messing S.D. Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia // Culture and Mental Health: Cross-Cultural Studies / M.K.Opler (Ed.). New York, 1959.

Morton A. Dawit: Competition and Integration in an Ethiopian Wuqabi Cult // Case Studies in Spirit Possession / V.Crapanzano, V.Garrison (Eds.). New York, 1977.

Ornstein R.E. The Psychology of Consciousness. New York, 1972.

Reichel-Dolmatoff G. Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago, 1971.

Reichel-Dolmatoff G. The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: Banisteriopsis caapi // Fresh of the Gods / P.T.Fürst (Ed.). New York, 1972.

Saunders L.W. Variants in Zar Experience in an Egyptian Village // Case Studies in Spirit Possession / T.Lin (Ed.). New York, 1977.

Schiefflin E.L. The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers. New York, 1976.

Scholem G. Sabbatai Sevi: Mystical Messiah. Princeton (N.J.), 1973.

Siskind J. To Hunt in the Morning. New York, 1973.

Spier L. Havasupai Ethnography. American Museum of Natural History // Anthropological Papers. 1928. № 29. P. 81—392.

Spiro M.E. Ghosts: An Anthropological Inquiry into Learning and Perceprion // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1953. № 48. P. 376—382.

Spiro M.E. Burmese Supernaturalism. Englewood Cliffs (N.J.), 1967.

Swanson G.E. The Search for a Guardian Spirit; A Process of Empowerment in Simpler Societies // Ethnology. 1973. № 12. P. 359—378.

Altered States of Consciousness / C.T.Tart (Ed.). Garden City (N.Y.), 1972.

Tiger L. Men in Groups. New York, 1969.

Wallace A.F.C. Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Expperiences // A.M.A. Archives of General Psychiatry. 1959. 1. P. 58—69.

Wallace A.F.C. Religion: An Anthropological View. New York, 1966.

Wallace A.F.C. The Trip // Psychedelic Drugs / R.E.Hicks, P.J.F.Fink (Eds.). New York, 1969.

Wasson G. The Hallucinogenic Mushrooms of Mexico: An Adventure in Ethnomycological Exploration // The Drugs Experience / D.Ebin (Ed.). New York, 1961 (orig. 1959).

White J. (Ed.). The Highest State of Consciousness. New York, 1972.

Whiting J.W.M., Landauer T.K. Infantile Immunization and Adult Status // Child Development. 1968. 39. P. 59—67.

Witkin H. A. Cultural Influences in the Development of Cognitive Style // Cross-Cultural Studies in Mental Development. Symposium 36, 18th International Congress in Psychology, Moscow. 1966.

Zempleni A. La Demension Thérapeutique du Culte des Rab: Ndöp, Tuuru et Samp, Rites de Possession chez les Lĕbou et les Wolof // Psychopathologie Africaine. 1966. № 2. P. 296—439.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ В ОБРЯДАХ СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ*

В.Г.Жилек

Словосочетание «измененные состояния сознания» (ИСС) стало общепринятым обозначением явлений, переживаемых и наблюдаемых в гипнотическом или медитативном трансе, в так называемых истерических диссоциациях, в экстатических состояниях религиозного откровения или во время «одержимости» определенной силой или духовной сущностью, обычно традиционного (родового), божественного или дьявольского происхождения. Различия между этими видами состояний зависят от ситуативного и социокультурного контекста. Они не основаны на психологических или нейрофизиологических различиях. Феноменология и генезис измененных состояний был подробно описан Людвигом (*Ludwig*, 1966; 1968), а краткое определение предложено Тартом: «Измененное состояние сознания для данного индивида состоит в том, что он отчетливо ощущает качественные изменения в образцах (формах) психического (*mental*) функционирования, причем он чувствует

---

* *Jilek W.G.* Altered States of Consciousness in North American Indian Ceremonials. — Reprinting by permission of the American Anthropological Association from «Ethos», № 10. 4 Winter 1982. P. 326—343. Not for futher reproduction. Перепечатка запрещена.

не только количественные изменения, но также и то, что некоторое качество или качества его психических процессов — *другие*» (*Tart*, 1969. P. 2). И описание Людвига, и определение Тарта согласуются с понятием, введенным Манфредом Блейлером (*Bleuler*, 1961), — *Bewusstseinsverschiebung* (измененное, смещенное сознание). Людвиг (*Ludwig*, 1968) перечислил условия, которые могут вызвать измененное состояние сознания:

1) снижение внешней стимуляции и (или) моторной активности;

2) увеличение внешней стимуляции, двигательной сверхактивности и эмоционального сверхвозбуждения;

3) концентрированная и избирательная настороженность — готовность;

4) снижение готовности и падение критичности;

5) сомато-психологические состояния, такие как гипервентиляция, гипоксемия, обезвоживание, гипогликемия, лишение сна и воздействие критических температур.

Некоторые или все из этих условий постоянно используются в обрядах современных североамериканских индейцев, выбранных в качестве образцов для данной статьи. Этнографические сведения о них представлены как мои собственные, так и из литературы. Эти обряды — «Танец Солнца» культурного ареала индейцев *Plains* и «Танец Духа» культурного ареала индейцев *Salish* Северо-Западного побережья. Особое внимание следует обратить на роль ритмико-сенсорной стимуляции, являющейся неотъемлемой чертой не только большинства обрядов североамериканских индейцев, но также и большинства ритуалов, связанных с трансом, в других культурах. В то время как эффект ритмической сенсорной стимуляции (особенно звуковыми стимулами) рассматривался в нейрофизиологических исследованиях начиная с первых работ Адриана и Мэтьюса (*Adrian*, *Matthews*, 1934), важное исследование Уолтера и Грея Уолтера (*Walter*, *Walter*, 1949) некоторое время не принималось во внимание. Эти исследователи пришли к выводу, что ритмическая сенсорная стимуляция органа слуха в целом может быть осуществлена только при использовании стимула, содержащего в качестве составляющих звук чрезмерной громкости, подобный тому, что производится ненастроенными ударными инструментами, непосредственно окружающими индивида. Ведущие нейрофизиологические лабора-

тории продолжили экспериментировать с неустойчивым чистым тоном акустической стимуляции (например, *Gastaut*, *Roger*, *Corriol*, *Gastaut*, 1949; *Goldman*, 1952). Но все же до исследований Нехера (*Neher*, 1961; 1962) не был продемонстрирован нейрофизиологический эффект ритмических ударов. В экспериментах Нехера клинически и электроэнцефалографически нормальные индивиды были подвергнуты воздействию низкочастотной стимуляции с высокой амплитудой, производимой специфическим барабаном — инструментом, очень близким к оленьим барабанам, используемым в обрядах североамериканских индейцев. В ЭЭГ всех испытуемых *ведущие слуховые* реакции в основном проявились в каждом частотном диапазоне стимула (3, 4, 6 и 8 циклов в секунду), а также в секундной гармонике и секундной полугармонике некоторых частот стимула (*Neher*, 1961).

Сходные с ними субъективные реакции, включающие визуальные и слуховые образы, получены и в результате световой стимуляции в экспериментах Нехера (*Там же*). Согласно его исследованию (*Neher*, 1962), реакции усиливаются посредством ритмов, подкрепляющих основной ритм, и сопутствующей ритмической стимуляцей в тактильной и кинестетической сенсорной форме. Восприимчивость к ритмичной сенсорной стимуляции увеличивается в стрессовых ситуациях в результате выброса адреналина, а также посредством гипервентиляции и гипогликемии. Все эти факторы присутствуют в «Танце Духа» у индейцев *Salish* и в обряде «Танца Солнца».

Особый интерес в этих ритуалах представляет открытие того, что интенсивная сенсорная стимуляция оказывает тормозящее действие на передачу болевых сигналов в области мозга, отвечающей за сознание.

Нехер (*Neher*, 1961) обнаружил, что ритмы ударов, соответствующие или близкие к частоте тета-диапазона ЭЭГ (4—7 *Гц*), наиболее эффективны, и предположил, что этот тип сенсорной стимуляции может преобладать в церемониях, связанных с поведением в трансе. Он рассмотрел этнографические данные из Сибири, Африки, Гаити и Индонезии, но не Северной Америки, и предположил, что «необычное поведение, наблюдаемое в церемониях с использованием барабана, главным образом есть результат ритмичных ударов, которые воздействуют на центральную нервную си-

стему» (*Neher*, 1962). Исследователи ритуалов с использованием транса предполагали прямое непосредственное воздействие на центральную нервную систему (ЦНС) ритмических звуков, продолжающихся длительное время. Как отмечал Олдос Хаксли: «Ни один человек, как бы он не был высоко цивилизован, не сможет длительное время слушать африканского “ударника”, монотонное пение индейца или исполнение гимнов Уэльса и остаться цельной, критичной и сознательной личностью... Если воздействие там-тамов и пения достаточно долгое, то любой из наших философов в конце концов скакал бы и голосил с дикарями...» (*Huxley*, 1961. P. 369).

Принс (*Prince*, 1968) принимал во внимание возможность того, что звуковые стимулы (вибрации) «...обычно используются как основной вход в диссоциативные состояния». Его рекомендации по исследованию транса и одержимых состояний телеметрическим контролем ЭЭГ у полностью подвижных «*native*-участников» таких ритуалов еще не осуществлены, и таким образом наши выводы о звуковых (слуховых) стимулах в обрядах, содержащих измененные состояния сознания, еще предстоит подтвердить в ЭЭГ в полевых исследованиях.

Танец Духа индейцев *Salish*

Церемония «Зимнего Танца Духа» племен побережья Британской Колумбии и штата Вашингтон (*Salish*) — остаток древнего североамериканского культа Духа-Хранителя, распространенного на Тихоокеанском побережье Северо-Запада. В прошлом присущий многим культурным ареалам Североамериканского континента, культ Духа-Хранителя концентрируется вокруг переживания видений как средства достижения и контроля (управления) сверхъестественной силой (см. *Benedict*, 1923). Содержание этих видений и сопутствующих им событий закреплено мифологической традицией и племенными соглашениями и соответственно различно у разных групп аборигенов. Существует, тем не менее, универсальное осознание, что поиски духа, совершаемые посвящаемым молодым индейцем, должны быть увенчаны интенсивным переживанием огромной личностной значимости и невыразимым глубоким трепетом, наступаю-

щим в состоянии измененного ощущения и восприятия: неожиданной встречей с охранительным духом, который откроет свои секретные свойства и вознаградит ищущего своей силой. Вознаграждение поисков духа молодым индейцем в традиционной культуре *Salish* побережья Северо-Западного побережья видением примиряющего Духа-Хранителя ведет к временной «болезни духа» в юношеском возрасте. Это ритуализированное патоморфное (подобное болезни, но не патологическое) вступление к публичной демонстрации сил духа в церемонии зимнего танца. От тех, кто претендовал на успешное завершение поисков духа, ожидалось испытать страстную тоску по прошлому и показать культурно предписанные симптомы «...того, что он смог превратить болезнь в силу». Эта «болезнь духа», во многом аналогичная инициированной болезни многообещающего шамана, описанного Элиаде (*Eliade*, 1964), и есть вестник прихода особого зимнего сезона, во время которого в «Танце Духа» произойдет посвящение молодых индейцев.

К 1951 году, когда был наконец отменен в законодательстве Канады позорный закон, запрещающий обряды (принятый в 1884 году для подавления приверженности обрядам у коренных жителей), западные исследователи думали, что шаманизм *Salish* исчез навсегда. Однако в 1960 годах приверженцы шаманских обрядов появились на всей территории побережья, где проживают индейцы *Salish*, что можно называть попыткой аборигенов (*nativistic*) воскресить «Танец Духа». Посвящение в эту церемонию стало средством, помогающим многим отчужденным индейцам достичь культурной идентичности и психосоциальной реабилитации. В современном обществе *Salish* Северо-Западного побережья традиционный термин «*болезнь духа*» используется при обозначении состояния постоянной дисфории и формирования психофизиологических симптомов в контексте социокультурной дезориентации и депривации, которые я описывал в других работах под термином *депрессия разложения* (*Jilek*, 1974). Для несоциализированных индейцев, испытывающих *депрессию разложения*, традиционное наименование «*болезнь духа*» обеспечивает допуск к терапевтическому процессу посвящения в Танец Духа, который в прошлом был психогигиеническим ритуалом, а с возрождением в 1960 годах приобрел характер специфического, культурного ритуала психотерапии. Человек, подверженный «болезни

духа», чувствует, что обладает неконтролируемой, необузданной силой, которая может уничтожить его, если он не покорит ее в процессе инициации и не использует как энергию Духа-Хранителя. Эта энергия амбивалентно ощущается как целительная только теми, кто следует традиционному предписанию «Индейских принципов» (*Indian Ways*) достойного поведения, в то время как ярость Духа-Хранителя уничтожит тех, кто сопротивляется и отходит от принципов — это произойдет с теми, кто поддался «духам зла» (*evil spirits*) алкоголя и наркотиков. Подверженных «болезни духа» называют «мертвыми больными» (*dying sick*), и они должны пройти искупительный ритуал смерти в одном из тяжелых испытаний инициации — духовном танце, во время которого их «хватают» (*grabbed*) и символически «избивают до смерти» (*clubbed to death*) исполняющие обряд и их помощники. Затем их «воскрешают» (*stood up again*), они вновь рождаются как младенцы к новому и более полноценному существованию — после периода, проведенного практически во внутриутробном состоянии в темном уединении курительной палатки (*smoke-house tent*) под заботливым присмотром «сторожей» и «нянек». Вместе со своими ассистентами, шаман, исполняющий ритуал, помогает инициируемым пациентам «исполнять их песню Духа», для того чтобы выявить их духовную энергию в хореографической психодраме «Танца Духа». «Песня Духа» выражает и олицетворяет силы, предоставленные посвященному во время наивысшего переживания, называемого «образ сна» (*su'lia*). «Нахождение песни Духа» означает второе рождение посвященных и «возвращение из мертвых»: после периода созревания, длящегося 4 дня, «младенец» выкрикивает новые песни, сопровождаемые ритмами барабанов и песнями подручных. Затем посвященный бежит по лесу, погружается в курительную палатку, и четырежды погружается в холодный горный поток, выполняя процедуру, предполагающую «полностью вернуть ребенка к жизни». Шаманская энергия вселяется в новообращенного проводящим ритуал, который вдувает свое наполненное силой дыхание в «новорожденного».

В процедурах инициации, практикующихся сегодня, традиционные долговременные поиски охраняющего нас духа под воздействием взаимопроникновения культур соединены с обрядом «Танца Духа». Таким образом, если рань-

ше энергия духа достигалась посвященным в индивидуальных поисках, потом демонстрировалась и покорялась в инициации, то сегодня она приобретается в процессе инициации, который также образует исключительную терапию при «болезни духа».

Жесткий режим посвящения продолжается, пока кандидаты не «найдут свою песню и танец» в момент, когда дух-хранитель, который сегодня именуется как «Дух Индейца» или «Сила Животного», входит в посвящаемого и преподносит ему дар личной энергии духа, песни и танца. Посвященные чувствуют вновь обретенную силу, когда песнь сходит с их губ и когда спонтанный скачкообразный танец увлекает их в *smokehouse*. Блаженные переживания современных исполнителей «Танца Духа» можно сравнить с измененными состояниями сознания под воздействием опиатов:

> «Я подпрыгивал на три фута в высоту и ощущал такое возбуждение, необычайное ощущение, как бывает, когда ты плывешь или паришь в воздухе; чувствуешь, что ты поднялся по-настоящему высоко. Раньше я испытывал такое только однажды под воздействием героина, но тогда после этого я прошел через ад, это было ужасно, — с энергией “Песни Духа” ты не испытываешь таких кошмарных последствий».

Процесс посвящения дает возможность новым участникам пройти обучение, которое позволит повторно входить в состояния измененного сознания без предварительной подготовки, чтобы ощутить и выразить шаманские силы в последующих сеансах «Танца Духа». Каждый зимний сезон они будут погружаться в терапевтическую церемониальную программу, которая объединяет в себе активную деятельность с физическими упражнениями, психодраму с очистительным самовосстановлением, прямую суггестивную поддержку эго и логотерапевтическое переутверждение значения естественного существования.

«Танец Солнца»

«Танец Солнца» был наиболее пышной церемонией степных племен *Algonqual*, *Siouan*, *Caddoan* и *Shoshonean*. «Более чем любая другая церемония или событие, этот танец дает племенам возможность для выражения эмоций в рит-

ме» (*Dorsey*, 1910). Он включает в себя сложные групповые обычаи, ассоциирующиеся со знахарской силой и мифологическими темами войны и охоты на бизонов, и привлекает большое число участников-танцоров, певцов, барабанщиков и зрителей.

В племенах *Siouan* «Танец Солнца» праздновался каждое лето; в других, таких как народ *Blackfoot*, выдерживался иррегулярный интервал в 2 или 3 года. Среди степных (*plains*) *Algonquians* представление требовало заклинания, произносимого обычно целомудренной женщиной, для того чтобы отвести несчастья от себя или от всего рода — следовательно, церемония имела профилактическое значение. Собственно церемония танца продолжалась до четырех дней; ей предшествовали четыре дня поста, испытание жаждой и предварительные ритуалы, а за ней следовали игры, угощения и другие празднества, так что весь праздник мог растянуться на две недели. Знахари демонстрировали силу и исполняли свои обязанности при совершении исцеляющих обрядов; у *Assiniboini* для этой цели предусматривался целый день (*Jenness*, 1960). Традиционный «Танец Солнца» утратил свою основную функцию — обеспечения сверхъестественной поддержки личности и коллективного успеха в войне и на охоте — когда сопротивление индейцев, предписываемое кодексом чести, было окончательно подавлено кавалерией США, а стада бизонов были уничтожены «белыми» охотниками. В последней отчаянной попытке обращения к сверхъестественным силам многие индейские народы прибегают к культу «Танца Духа», исполняя ритуал «Танца Солнца» (*Mooney*, 1896). Это преобразовательное движение (*Aberle*, 1966) имело следствием тотальное изменение в надындивидуальной системе и вдохновлялось пророческими видениями, испытываемыми лидерами и их последователями в измененных состояниях сознания. Движение «Танца Духа» закончилось кровавым подавлением восстания сиу, начавшегося в 1890 году. Неудача «Танца Духа» заставила шаманов *Shoshone*, снова действующих под влиянием онероидных видений, изменить направленность церемонии «Танца Солнца», ориентировав ее на исцеление от болезней и облегчение социальных невзгод (*Jorgensen*, 1972). Церемония развилась в искупительное движение (*Aberle*, 1966) с терапевтическими целями — достичь целостного изменения в личности, чтобы содействовать духовному, эмоцио-

нальному и физическому здоровью и таким образом извлечь пользу для общины.

«Танец Солнца» как терапевтическое движение продолжался в небольших масштабах среди *Shoshone* и *Ute*. Танец Солнца сиу был официально запрещен в 1880 годах властью правительства Соединенных Штатов, осознавшего националистический потенциал этой церемонии, причем акцент был сделан на нецивилизованный обряд пытки, что обеспечило запрету поддержку общественного мнения. В церемонии «Танца Солнца» аборигенов степных племен — за исключением *Kiowa* и *Assiniboine* — самоистязание было самой яркой чертой публичного представления (*Dorsey*, 1910; *Jenness*, 1960). Более молодые индейские воины стремились умилостивить сверхъестественные силы приношением в жертву своих страданий и в то же время получали личные духовные силы (также как и осознание себя частью племени). Кожа посвящаемых пронзалась острым вертелом на груди, плечах или спине и привязывалась за прорези крепкими ремнями к центральному столбу или черепам буйволов. В течение долгих часов посвящаемый должен был танцевать (сгибать спину), будучи подвешенным на ремнях к шесту, или — если он был привязан к черепам буйволов — должен был волочить эти черепа вокруг всего лагеря. Среди *Oglala* сиу престиж человека зависел от того, подвергался ли он пыткам «Танца Солнца» и имел ли он шрамы, подтверждающие это (*Driver*, 1969).

Церемония «Танца Солнца», прежде объявленная вне закона североамериканским высшим обществом, эффектно возродилась, когда изменение духа времени вызвало в 1950 годах национальный ренессанс, которому мы являемся свидетелями (*Jilek*, 1978). К середине 1960 годов «Танец Солнца» снова процветал как основной местный (туземный) церемониал индейских племен в Вайоминге, Айдахо, Юте и Колорадо, имея большее число последователей, чем Нативистская Американская Церковь Культа Кактуса (пейотизм), и привлекая многих ее членов. С того времени, как «Танец Солнца» был возрожден также среди сиу (около 1960 года), сотни участников и зрителей снова собираются каждый такой праздник в августе в резервации *Pine Ridge* в Северной Дакоте.

Церемония «Танца Солнца», так же как и посвящение «Танца Зимы» у индейцев *Salish*, фокусируется на обрете-

нии сверхъестественной силы. Эта сверхсила может быть обретена участниками, даря им здоровье и успех, а также утешение страдающим и обездоленным соплеменникам. Эта сверхъестественная сила может умилостивить некие духовные силы или нейтрализовать воздействие зла. По существу, эта сила — сила шамана, и на основе сравнения мы можем утверждать, что «Танец Солнца» имеет характеристику инициации шамана. Он включает вызывание сновидений и следование инструкциям, наставления и испытания, проводимые шаманом, тяжелые испытания постом, жаждой и мучительными самоистязаниями в поисках личного божественного видения, получаемого в них. Характер церемонии как оригинальной шаманистской инициации поддерживался традицией индейцев сиу, так как в прошлом исключительное значение в суровых испытаниях «Танца Солнца» играла подготовка воинов в качестве целителей (*Burland*, 1965). Сегодня возрожденный «Танец Солнца» сиу снова включает в себя тяжелое испытание самопожертвованием, прежде запрещенное властями Соединенных Штатов. Некоторые посвящаемые дают священную клятву танцевать «с пронзенной плотью» в нескольких последующих ежегодных церемониях (*Nurge*, 1966).

Современный обряд «Танца Солнца» проводится, как правило, в течение трех дней и трех ночей. Танцорам аккомпанируют команды певцов-барабанщиков и зрители из того же племени, обеспечивающие моральную поддержку и ободрение. Ритуал управляется предводителями шаманов «Танца Солнца», которые также обучают новых танцоров и контролируют процесс инициации. Среди индейцев *Ute* шаманы выбирают и утверждают кандидата, анализируя и интерпретируя его сны (*Jorgensen*, 1972). Посвящаемые и команды певцов заняты приготовлением к «Танцу Солнца» всю зиму и весну. Современные исполнители «Танца Солнца» проходят перед выходом на арену очищение в шалашах для потения и обряд курения «калюмета»* под наблюдением управляющих ритуалом предводителей «Танца Солнца»

---

* Необходимо дать несколько пояснений по тексту В.Жилека относительно обряда очищения — потения и курения «калюмета» (индейской «трубки мира»), поскольку в данной статье автор не конкретизирует некоторые их символические и пространственные характеристики. Табак и курение занимают очень важное место в обрядах «Танца Солнца», также как очистительная процедура потения (аналогичная бане). Так например, индейцы сиу, со-

и носителей черепов буйволов. Двигаясь по 4 раза в каждом основном направлении, танцующие попеременно подступают к деревоподобному столбу, сооруженному в центре площадки для «Танца Солнца», и отступают от него. Этот центральный шест с традиционным убранством, привязанным к нему, символизирует архетип *древа жизни* и считается источником силы — как канал, по которому стекается космическая энергия.

Танцор, который принял священное обязательство, привязывается к центральному столбу ремнями из сырой кожи. Они прикрепляются к одному или двум вертелам, которые предводитель «Танца Солнца» вставляет через прорези (чаще бескровные) на коже грудной клетки танцора, нанесенные запасенным заранее для этой цели ножом. Дуя в свисток из орлиной кости и иногда держа жезл для защиты и силы, посвященный может танцевать часами и продолжать дергаться и рваться, пока не сломит свою плоть. Освободившись от ремней, которыми был привязан к центральному столбу, он падает на землю в полубессознательном состоянии. Другие танцоры могут достичь этого божественного состояния без такого особенного самоистязания, но они должны еще вытерпеть пост, жажду и истощение от напряженного танца. Группы барабанщиков и певцов сопровождают танцующих, другие участники дуют в свистки или стучат ивовыми палочками, в то время как зрители возбуждают их пронзительными криками. В попытках достичь желаемого измененного состояния сознания (которое в итоге должно принести ему видение) танцору помогают интенсивным, ритмичным барабанным боем, производимым множеством нестройных, сделанных из шкур животных бараба-

---

бираясь курить в ритуальных целях, обращались к Солнцу и, когда их трубка («калюмет») была зажжена, протягивали ее ему со словами: «Покури, Солнце». Индейский калюмет есть особый дар Солнца или великого духа, а табак — трава священная, и поэтому курение — угодная богам жертва, возносящаяся по воздуху к их (богов) местопребыванию.

В тексте неоднократно встречаются различные термины, обозначающие «окуривательный шалаш» различных видов и форм. Для наглядности я приведу лишь один пример такого «шалаша» у племени делаверов. Шалаш из двенадцати палок, высотой в рост человека. Он нагревался двенадцатью докрасна раскаленными камнями и в нем помещалось 12 человек. Апофеоз обряда — обильное посыпание раскаленных камней табаком. Подробнее об обрядах «потения» и «курения» см.: *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 468—471; 487—489 и др. — *Примеч. редактора.*

нов. Энергично двигаясь с ускоряющимся темпом в течение 1—2 или даже более часов, танцующий в итоге достигает своего видения. То, что он ощущает как выброс энергии, подбрасывает его в воздух и бросает на землю, тело лежит неподвижно (*stonecold*), пока душа временно покинула его для своего архетипного шаманского путешествия. Под руководством предводителя «Танца Солнца» другие участники переносят танцора на предназначенное для него место и укладывают так, что его голова указывает на центральный столб — источник шаманской энергии, которая сейчас переполняет его. Таким образом исполнитель «Танца Солнца» выполняет свою священную клятву.

Выработка измененного состояния сознания

Обычаи, наблюдаемые сегодня в «Танце Духа» индейцев *Salish* и в «Танце Солнца» индейцев сиу, могут быть отнесены к двум группам: (*1*) содействующие изменению личностных моделей поведения и (*2*) содействующие личностному ресинтезу и переориентации. Последняя состоит из индивидуальных и групповых терапевтических подходов, в которых разнообразные приемы, обеспечивающие поддержку эго, комбинируются с физическими испытаниями и дидактическими методами для того, чтобы наполнить кандидатов культурой пропаганды и паниндейской *оппозиционной мифологией* (*Jilek*, 1977). Что касается рассматриваемого случая — это приемы, которые способствуют наполнению культурным содержанием модели поведения, выработке измененных состояний сознания. Они происходят в условиях усиливающейся внешней стимуляции и двигательной гиперактивности, изменяющихся с их уменьшением, а также включают в себя несколько соматопсихологических факторов (*Ludwig*, 1968).

Сфокусированное суггестивное внимание

Кандидаты отбираются для специального исцеления. В инициации «Танца Духа» они «захватываются» — предположительно пока не ожидая этого — рослыми помощниками по ритуалу, чьи лица скрыты. Те бросаются на юношей, не давая им двигаться, завязывают им глаза и представляют их исполняющему обязанности шаманского ритуалиста,

который предположительно должен «собрать их на смерть», прикасаясь к ним церемониальным жезлом, заключающим в себе энергию. Общее мнение индейцев о силе, которой обладает шаман, таково, что этот символический жест причиняет сильные страдания человеку, испытываемому подобным образом. В «Танце Солнца» кандидат, давший клятву «танцевать с пронзенной плотью», отделяется от других танцоров и помещается рядом с центральным столбом. В то время как предводитель «Танца Солнца» делает приготовления для ритуальных надрезов (затачивает жертвенный нож и растирает шалфей на груди кандидата), барабанщики останавливаются, и толпа наблюдает эти приготовления в напряженной тишине. Затем вождь быстро делает надрезы в околососковой области и вставляет вертела, привязанные к ремням из сырой кожи.

Болевая стимуляция

В «Танце Духа» индейцев *Salish* посвящаемые «испытываются» во время повторяющихся «захватов»: их пугают жезлами с оленьими копытами, хлопающими, бьющими, щекочущими и щипающими незащищенные места груди, живота и ног. Со слов молодого посвященного:

> «Они используют опытных танцоров, чтобы причинять тебе боль, потому что они уже получили силу, и они надсмехаются над тобой, чтобы таким образом передать тебе свою энергию. Ты чувствуешь эту сильную боль, ты должен визжать и кричать, и довольно скоро к тебе приходит твоя песня. Я чувствовал боль в животе, пока они били меня. Я три раза терял сознание, пока они били меня. Они делали это каждое утро и ночь в течение 4 дней».

В «Танце Солнца» индейцев сиу клятва самоистязания обязывает кандидата исполнять повторяющиеся движения по направлению к центральному столбу и назад от него, по 4 раза в каждом основном направлении, постоянно увеличивая натяжение ремней и вертелов, которыми он привязан к столбу, пока в конце концов не «сломит свою плоть». Его тяжелое испытание может продолжаться 1—2 или более часов.

Гипогликемия и обезвоживание

В церемонии «Танца Духа» посвящаемый голодает в течение 4—5 дней. Такой режим строгого поста и жажды становится более стрессовым для кандидата, если к нему применяют метод «поддразнивания» вкусными кусочками лосося или предложением ему воды в протекающих чашках. По крайней мере в течение 4—5 дней поступление жидкости сведено к минимуму. Его губы не должны касаться жидкости, но он может высосать несколько капель воды через кость или пластиковую трубку, обвязанную вокруг его шеи. В то же время он теряет жидкость через потоотделение во время «бегов» и потения под шерстяным одеялом.

Традиционно участник «Танца Солнца» также приготавливается к церемониалу днями поста и жажды и часто соблюдает общее воздержание, длящееся весь ежегодный танец.

Форсированная сверхдвигательная активность

Посвящаемый в «Танце Духа» выводится помощником на ежедневные «бега» вокруг окуривательной палатки или через кустарники; при этом он привязан к помощнику. Бег часто длится до тех пор, пока силы посвящаемого полностью не истощатся. В обряде «Танца Солнца» напряженный танец может продолжаться от восхода до заката, прерываясь только коротким отдыхом.

Температурная стимуляция

(*1*) *Холодом*: у индейцев *Salish* новичков заставляют бегать босиком по снегу, купаться в ледяных реках или в зимнем океане. В курительном вигваме их могут неожиданно облить холодной водой. Такие гидротерапевтические шоки считаются вспомогательными в вызывании желаемой песни. (*2*) *Жарой*: готовящийся к «Танцу Духа» «поджаривается» под тяжелым покрывалом из шерстяных одеял. Исполнители «Танца Солнца» подвергаются перегреву на специальном ложе в течение 30 или 50 минут перед процессом танца; там они сидят, прижавшись тесно друг к другу, и проходят обряд курения, пока молится предводитель «Танца Солнца».

Акустическая стимуляция

«Танец Духа» и «Танец Солнца», совершаемые под ритмичный бой барабанов, сделанных из шкур животных, и сопровождаемые пением, длятся часами. Дополнительные ритмичные звуки производятся биением друг о друга кедровых палок и быстрой тряской копыт лани (*Salish*); дутьем в орлиную кость, издающую свист, одновременно с биением друг о друга ивовых прутиков (сиу). Экспериментальные открытия в области нейрофизиологических эффектов ритмических ударов (*Neher*, 1961) проясняют значение этого типа сенсорной стимуляции. Физический анализ записей ритмичного биения во время церемонии «Танца Солнца» у прибрежных *Salish* показывает, что частота ударов охватывает диапазон от 0,8 до 5,0 циклов в секунду, со средней частотой в 2,95 циклов в секунду. Треть зарегистрированных частот была в тета-диапазоне человеческой ЭЭГ, и частоты от 4,0 до 5,0 циклов в секунду полностью преобладали в записях ритмических ударов, сделанных в течение «*grabbing*»-процедур*. Из-за присутствия тета-ритмов (4—7 циклов в секунду) в электрической активности височной слуховой области коры головного мозга, подвергаемые эксперименту реагируют на интенсивные ритмичные удары в этом диапазоне частот, показывая управление слуховыми реакциями в их ЭЭГ, ассоциирующимися с опытами подробного описания состояния транса (*Neher*, 1961; 1962). Ритмичная акустическая стимуляция ударными инструментами в течение инициирования в «Танце Духа» конечно гораздо более интенсивна, чем в экспериментальных условиях: используется не один, а много кожаных барабанов.

В дополнение к изменяющим сознание действиям, описанным выше, при инициации в «Танце Духа» используются следующие методы.

---

* Неожиданного захвата предполагаемых участников обряда. — *Примеч. редактора.*

Уединение и ограниченная подвижность

Сроком на четыре, а чаще и на большее количество дней проходящий инициацию помещается в темном курильном доме кубической формы, охраняемом «няньками», которые сидят на краях его одеяла. Находясь там, посвящаемый должен соблюдать самую строгую тишину и избегать любого телодвижения.

Лишение сенсорного распознавания зрительных образов

Посвящаемому завязывают глаза в течение «*grabbing*»-процедуры и оставляют так в течение всего его уединения в темноте в «курительной палатке».

Лишение сна

Лежа в «курительной палатке», новичок спит очень немного — из-за некомфортной обстановки. Часто и подолгу церемониальные команды поют и бьют в барабан, прерывая его отдых для вынужденной активной деятельности.

Кинетическая стимуляция

Процедура «*grabbing*» каждый день повторяется дважды: посвящаемый подбрасывается вверх и вниз, качается и кружится, его поспешно несут вокруг курительной палатки.

Гипервентиляция

Вынужденное быстрое и глубокое дыхание требуется как непременное условие для исполнения танца. Прошедшие инициацию вспоминают:

> «“Няньки”, как они теперь называются, обычно сообщают вам о том, что если вы собираетесь входить в транс, то вдох должен быть глубоким, очень глубоким, и вы не должны останавливаться, если даже близки к обмороку. Дышать нужно интенсивно, чтобы живот втягивался: “Вы дышите так глубоко, что все ваше туловище. грудь и живот вздымаются. Вы входите в транс прежде, чем начинаете подпрыгивать в танце”, — говорят они».

Измененные состояния сознания и эндогенные опиаты

Эндогенные опиаты, такие как *enkephalin* и *beta-endorphin* (возможно, также к ним относятся и другие нейроэндокринные пептиды типа *neurotensin* и *bradykinin*), играют важную роль в поступлении болевой информации. Как представлено в недавнем кратком обзоре Снайдера (*Snyder*, 1980), *enkephalin*, а также возможно и *neurotensin*, блокирует передачу сенсорных нейронов между спинным и головным мозгом. Кроме того, имеются показания функционального влияния нейроэндокринной опиатной системы на слуховое, кинетическое и зрительное восприятие. Структуры тех областей головного мозга, которые связаны со слуховыми и вестибулярными функциями организма, показывают высокую плотность *enkephalin*-ячеек. Некоторые из этих областей, типа дорсального кохлеарного ядра и нижнего *colliculus*, также богаты опиатными рецепторами; последний сконцентрирован и в нижних вспомогательных оптических ядрах (*Snyder*, 1980). Эндогенные полипептиды с опиат-действием, возможно, включены в эмоциональные реакции на болевые раздражители и в управление аффективными состояниями, и связаны с поглощением пищи и жидкости (*Cleghorn*, 1977). Недавние клинические испытания, проведенные в Соединенных Штатах, Швейцарии и Швеции, указывают на то, что парентеральное введение *beta-endorphin* сопровождается временным психотропным эффектом при применении на клинически-депрессивном (не шизофренике и не умственно отсталом) пациенте. Клайн описал эти результаты как антидисфорическое, антидепрессантное, анксиолитическое, аналгезирующее действие; эффект начинает проявляться через 5—10 минут после инъекции *beta-endophin* и продолжается от одного до шести часов. Клайн размышляет над тем, что *beta-endophin*, произведенный передней долей гипофиза, может иметь собственный путь создания и управления эмоциональными состояниями (*Kline*, 1981. P. 140). Те же самые психотропные результаты, которые показаны в клинических испытаниях с *beta-endophin*, могут наблюдаться и в обрядах североамериканских индейцев, описанных выше. В другом месте я подробно описываю положительные терапевтические результаты об-

ряда инициирования, замеченные случаи уменьшения дисфории и формирования психофизиологического симптома и дальнейшую практику «Танца Духа» (*Jilek*, 1974). Можно предположить, что эти терапевтические результаты достигаются отчасти из-за антидепрессивного, антидисфорического и анксиолитического эффектов эндогенных опиатов-пептидов, произведенных посредством специфических форм воздействия в процессе инициации. Далее мы можем предположить, что выработка этих веществ могла быть запущена теми же самыми условиями, что стимулируют возникновение измененных состояний сознания в ритуалах — особенно болью, акустической и кинетической стимуляцией, гипогликемией и обезвоживанием в комбинации с физическим напряжением. Такая гипотеза предложена на основе очевидной связи нейроэндокринной опиатной системы с областями ЦНС, содействующими передаче, обработке и интеграции сигналов боли, слухового и кинетического восприятия (*Snyder*, 1980), а также с областями ЦНС, включенными в управление эмоциональными состояниями, отвечающими за поглощение еды и пищи (*Snyder*, 1977). В вышеупомянутых церемониях стимуляция боли часто совмещается с физическим напряжением благодаря повышенной подвижности. Производящий эйфорию эффект этой комбинации проявляется в инициации индейцев *Salish*, которые, упражняясь в беге, согласно традиции, бьют себя по ногам кедровыми луками для достижения «легких ног» — радостно-веселого состояния и транса; и действительно, некоторые во время бега переживают «видения силы». Кому-то это напомнит мелкую дрожь современных наркоманов, которая помогает преодолеть начальные болевые ощущения, чтобы после испытать «*jogger's high*» — эйфорическое, подобное трансу состояние, возможно, сопутствующее выработке эндогенных опиатов. Известно, что внушение и гипноз могут стимулировать обезболивание, которое снимается *naloxon*'ом — опиатным антагонистом — и опиат-блокирующим устройством. Внушение играет важную роль в достижении измененных состояний сознания. В процессе инициирования индейцев *Salish* некоторые кандидаты немедленно входят в каталептическое состояние под влиянием прямого и коллективного внушения, и под тем же самым влиянием большинство кандидатов, кажется, способно вынести и болезненные процедуры (*Jilek*, 1982).

Заключение

В этой работе я предоставил вашему вниманию наблюдения двух обрядов, которые кажутся культурноспецифическими, но подтверждающими и транскультурные закономерности некоторых теоретических предположений о факторах, включенных в создание измененных состояний сознания. Здесь могут играть роль недавно обнаруженные эндогенные опиат-полипептиды. Поэтому заслуживает внимания использование действия нейроэндокринных опиат-препаратов в условиях метаболических изменений и сенсорной стимуляции, получаемых в обрядах, описанных выше, со специфической ритмичной акустической стимуляцией, ведущей к слуховым реакциям.

Чтобы достичь целостности в теории человеческого поведения, социокультурные и биологические данные должны быть объединены. <...>

Литература

Aberle D.F. The Peyote Religion Among the Navaho. Chicago, 1996.

Adrian E.D., Matthews B.H.C. The Berger Rhythm, Potential Changes from the Occipital Lobes in Man // Brain. 1934. № 57. P. 355—385.

Benedict R.F. The Cocept of the Guardian Spirit in North America. Menasha (Wis.): Memoirs of the American Anthropological Association No. 291923.

Bleuler M. Bewusstseinsstorrungen in der Psychiatrie // Bewusstseinsstoerungen / H.Staub, H.Tholen (Eds.). Stuttgart, 1961.

Burland C. North American Indian Mythology. London, 1965.

Gleghorn R.A. Morfhine-Like Peptides of Brain and Their Relation to Hormonal Neurotransmitters // Psychiatric Journal of the University of Ottawa. 1977. № 2. P. 133—137.

Dorsey G.A. Sun Dance // Handbook of American Indians North of Mexico, Part 2. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 30 / F.W.Hodge (Ed.). Washington (D.C.), 1910. P. 649—652.

Driver H.E. Indians of North America. Chicago, 1969.

Eliade M. Shamanism — Archaic Techniques of Ecstasy. London, 1964.

Gastaut H., Roger J., Corriol J., Gastaut Y. L'epilepsie induite par la stimulation auditive intermittente rhythmee ou'epilepsie psophogenique' // EEG and Clinical Neurophysiology. 1949. № 1. P. 121.

Goldman D. The Effect of Rhythmic Auditory Stimulation on the Human Electroencephalogram // EEG and Clinical Neurophysiology. 1952. № 4. P. 370.

Huxley A.. The Devils of Loudon. London, 1961.

Jenness D. The Indians of Canada // National Museum of Canada Bulletin. Ottawa, 1960. Vol. 65.

Jilek W.G. Salish Indian Mental Health and Culture Change. Toronto, 1974.

Jilek W.G. A Quest for Identity: Therapeutic Aspects of the *Salish* Indian Spirit Ceremonial // Journal Operational Psychiatry. 1977. № 8. P. 46—51.

Jilek W.G. Native Rennaissance: The Survival and Revival of Indigenous Therapeutic Ceremonials among North American Indians // Transcultural Psychiatric Research Review. 1978. № 15. P. 117—147.

Jilek W.G. Indian Healing — Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today. Surrey (B.C.); Canada, 1982.

Jorgensen J.G. The Sun Dance Religion. Chicago, 1972.

Kasamatsu A., Hirai T. An Electroencephalographic Study on the Zen Meditation (Zazen) // Folia Psychiatrica et Neurologica Japonica. 1966. № 20. P. 315—336.

Kline N.S. The Endorphins Revisited // Psychiatric Annals. 1981. № 11. P. 137—142.

Levi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris, 1962.

Ludwig A.G. Altered States of Consciousness // Archives of General Psychiatry. 1966. № 15. P. 225—234.

Ludwig A.G Altered States of Consciousness // Trance and Possession States / R.Prince (Ed.). Montreal, 1968. P. 69—95.

Mooney J. The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 // Bureau of American Ethnology, 14th Annual Report 1892—1893. Washington (D.C.), 1896.

Neher A. Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects // EEG and Clinical Neurophysiology. 1961. № 13. P. 449—451.

Neher A. A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums // Human Biology. 1962. № 34. P. 151—160.

Nurge E. 1966. The *Sioux* Sun Dance in 1962 // XXXVI Congreso Internacional de Americaniistas 1964, Actas y Memorias, Sevilla, Spain. Vol. 3. P. 105—114.

Prince R. Can the EEG be used in the Study of Possession States? // Trance and Possession States / R.Prince (Ed.). Montreal, 1968. P. 121—137.

Snyder S.H. Peptide Neurotransmitters with Possible Involvements in Pain Perception // Pain / J.J.Bonica (Ed.). New York, 1980. P. 233—243.

Tart C.T. Introduction // Altered States of Consciousness / C.Tart (Ed.). New York, 1969. P. 1—6.

Walter V.J., Walter W.G. The central Effects of Rhythmic Sensory Stimulation // EEG and Clinical Neurophysiology. 1949. № 1. P. 57—86.

ШАМАНЫ И ЭНДОРФИНЫ: ГИПОТЕЗЫ ДЛЯ СИНТЕЗА*

Р.Принс

В наших предшествующих статьях** был предложен ряд возможных путей, посредством которых в шаманских практиках (ритуалах) могут создаваться эйфорические состояния, эффект обезболивания, амнезия и измененные

---

* *Prince R.* Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis — Reprinted by permission of the American Anthropological Association from «Ethos», № 4. Winter, 1982. Vol. 10. P. 409—425. Not for farther reproduction. Перепечатка запрещена.

** Данная статья Р.Принса подводит итог дискуссии на тему «Шаманы и эндорфины», состоявшейся на одноименной конференции 30 октября–1 ноября 1980 г. в Монреале. Р.Принс в ходе анализа неоднократно упоминает доклады, как опубликованные в специальном номере журнала «Ethos» (1982, № 4), так и не вошедшие в итоговый том. Для того, чтобы читатель лучше ориентировался, назовем статьи, помещенные в выпуске журнала: *Катц Р.* Принимая «кипящую энергию»: Опыт *!Kia*-терапии среди *!Кунг* (*Katz R.* Accepting «Boiling Energy»: The Experience of *!Kia*-Healing among the *!Kung*); *Кейн С.* Святой ритуал держателей огня: Этнографическое и психофизиологическое рассмотрение (*Kane S.M.* Holiness Ritual Fire Handling: Ethnographic and Psychophysiological Considerations); *Померанец Б.* Аккупунктура и эндорфины; *Генри Д.* Возможный вклад эндорфинов в изменение состояния сознания (*Henry J.L.* Possible Involvement of Endorphins in Altered States of Consciousness); *Сафран М.* Алфавит аминокислот в мозгу (*Safran M.* The Amino Acid Alphabet in the Brain). Кроме этих статей в журнал вошло также исследование В.Жилека «Изменены состояния сознания в церемониях североамериканских индейцев», которое публикуется в третьем разделе настоящего издания. — *Примеч. редактора и переводчика.*

состояния сознания за счет стимуляции выработки эндорфинов. В то же время прозвучали гипотезы, предполагающие их не-эндорфиновый механизм. В этой, заключительной, статье я объединю вместе и проанализирую некоторые из этих предложений и в итоге предложу две гипотезы, связывающие шаманскую практику и эндорфины.

Проблема гипноза

В работах, анализирующих ритуальный транс, последний нередко рассматривается как эквивалент гипнотического транса. Действительно, Джеймс Брейд, который ввел в науку термин «гипноз», обосновал эту аналогию в своей первопроходческой работе «Нейропнология, или объяснение нервного (быстрого) сна, рассматриваемого соотносительно с животным магнетизмом» в 1843 году, где он отметил, что участники древнегреческих вакханалий, «которые не чувствовали ран» и «чье бесчувственное состояние было отлично от обычного сна», вероятно, были в гипнотическом трансе (см. *Tinteron*, 1970. P. 306). С тех пор многие авторы уделяли внимание сходству между двумя типами транса, некоторые из них достаточно подробно (*Gill*, *Brenman*, 1959; *Walker*, 1972).

Особое отношение к нашему настоящему исследованию имеет хорошо документированный эффект создания обезболивания гипнотическим внушением. Первая хирургическая операция (ампутация бедра) с применением анестезии такого типа была проведена в Англии Топхэмом и Вардом в 1842 году (*Hunter, Macalpine*, 1963. P. 482). Элиотсон (*Elliotson*, 1943) сообщает о многих подобных хирургических операциях, сделанных в то же время. Эсдейл (*Esdaile*, 1851) сообщает об аналогичной операции в Бенгалии. Тогда же Элиотсон и Эсдейл были осмеяны в Королевском медицинском и хирургическом обществе. Гипнотическое обезболивание было открыто примерно в то же время, что и эфирная анестезия, но, так как последняя намного легче вызывалась и применялась более широко (хотя и была менее безопасна), применение гипноза в хирургии было забыто. В настоящее время гипнотическое обезболивание используется в разнообразных случаях, включая стоматологию, хирургическое вмешательство (при противопоказаниях к хи-

мической анестезии) и при родах. Нынешнее объяснение способности гипноза создавать обезболивание состоит в том, что происходит «...снижение напряженности и тревожности, способствующее мускульному расслаблению и отвлечению внимания от боли» (*Wolberg*, 1975. P. 243).

Не удивительно, что многие авторы объясняют эффект манипуляций шамана гипнотическим внушением. Кейн отмечает, что анестезия и определенная защита от поражения ткани у держателей огня из Кентукки основана на механизме, сходном с тем, что обеспечивает обезболивание и ограничивает образование волдырей при гипнозе[1]. Генри также касается значимости внушения в обезболивании, ас-

---

[1] Необходимо отметить, что были предложены другие механизмы, объясняющие невредимость «ходящих по огню» и «держащих огонь». Коэ (*Coe*, 1957) предположил, что под действием интенсивного жара влажность кожи достигает «сфероидного» состояния (стадии). Влажность (кожи) превращается в пар (туман), который содержит 22,4% первоначального уровня. Он предположил, что во время хождения по огню поверхность кожи защищается этой расширяющейся прокладкой пара, которая сохраняется, пока растет температура.

Вероятно, что лучшее научное исследование «ходящих по огню» было проведено в лондонском университете в 1935 и 1937 годах (*Rawcliffe*, 1959. P. 291—296). Термопара была в состоянии измерять температуру; эксперименты были засвидетельствованы учеными и врачами. В эксперименте 1935 года температура поверхности углей была 430° С, а внутренняя температура (углей) 1400° С. Хождение по углям осуществлялось индусским «ходящим по огню», который преодолел двадцатифутовую полосу углей четырежды без образования волдырей. Англичанин, редактор журнала Госпиталя св. Бартоломея (St. Bartholomew's Hospital Journal), прошел половину дистанции, прежде чем отпрыгнул в сторону, и на его ногах образовались волдыри. В эксперименте 1937 года индийский «ходящий по огню» прошел по углям с поверхностной температурой 740° С и был сильно обожжен, в то время как доброволец из англичан пересек всю дорожку с незначительными ожогами. На основании этих экспериментов Роклифф сделал заключение, что отсутствие страха есть решающее условие безболезненного «хождения по огню». «Необходимо сохранять самообладание: здесь все важно — равновесие, ясное спокойствие и время. Страх подтачивает уверенность в себе, усиливает "наказание" ходящему. Обряды инициации, таким образом, играют значительную роль в поддержании самоуверенности» (*Rawcliffe*, 1959. P. 295). Другие выводы включают в себя следующие положения: *1*) в успешном «хождении по огню» поверхность кожи должна быть в контакте с горячими углями только несколько секунд; *2*) увлажненность кожи может привести к ожогам, так как угли могут прилипнуть к коже; *3*) страх нередко провоцирует увлажнение стоп, что опять же показывает важность отсутствия этого феномена; *4*) не тренированный и никогда «не ходивший по огню» имеет такие же шансы на успех, как опытный (ходивший); *5*) пост, сексуальное воздержание, транс и другие ритуальные приготовления не нужны, кроме тех, которые могут «увеличить» смелость и успокоить тревожность.

социирующимся с «*drum-and-dance*»-трансом. Однако, как отмечает Померанц, по крайней мере два исследования обнаружили, что *гипнотическое обезболивание не блокируется naloxone* и это соответственно означает, что эндорфиновая анестезия при аккупунктуре и при стимуляции через кожный покров управляется иными механизмами, нежели гипнотическая.

Эти наблюдения предполагают, что есть по крайней мере два отдельных механизма, которые могут быть причастны к эндогенно генерируемому обезболиванию: чисто психогенный механизм, который мы можем назвать «*faith*»-анестезия (в дальнейшем в тексте просто — психогенное обезболивание. — *Примеч. переводчика*), связанная с гипнозом и возможно плацебо-эффектом, и обусловленное эндорфинами обезболивание типа аккупунктуры, которое может участвовать в некоторых явлениях, сопутствующим «*drum-and-dance*»-трансам (в дальнейшем — аудиомоторный транс. — *Примеч. переводчика).*

Такой взгляд согласуется с положением о том, что хотя гипнотические трансы и другие виды трансов обладают внешним сходством, их физиология может быть совершенно различна. Действительно, нет причины полагать, что аудиомоторные трансы в большей степени похожи на гипнотические трансы, чем органически слепой — на гипнотически слепого. Электроэнцефалограмма (ЭЭГ) индивида в гипнотическом трансе неотличима от ЭЭГ бодрствующего человека (совсем по-другому обстоит дело с ЭЭГ гипнотически слепого — она отличается от ЭЭГ нормального состояния). Другие трансы (такие как лунатизм и трансы, связанные с эпилепсией височной доли) показывают, тем не менее, результаты ЭЭГ, отличные от нормальных, что еще раз подтверждает существование органических трансов, отличающихся от гипнотических. К сожалению, мы не знаем, есть ли изменение ЭЭГ в аудиомоторных трансах, так как никто не исследовал их (*Prince*, 1968; *Barber*, 1973).

Интересно в этом отношении, что Кейн также описывал два различных типа обезболивания среди «держателей огня» из Кентукки: один основан на вере и не включает измененных состояний сознания, другой относится к измененным состояниям и рассматривается как результат «помазания Господа». Неудача более вероятна при психогенной анесте-

зии (результат — ожоги), чем при органическом обезболивании. Возможно, что психогенная анестезия аналогична и гипнотическому обезболиванию, тогда как «органическая» анестезия может быть эндорфинозависимым феноменом. Возможно также, что два уровня обезболивания могут быть связаны между собой. Например, на начальных стадиях индоктринации Святой церкви (Holness Church) важнейшим аспектом является продуцирование биологически основанного транса, который обеспечивает человеку фанатическую веру в свои собственные (или данные духовным лицом) способности безболезненно «держать огонь». Однажды развив веру на этом базисе, он может успешно «держать огонь» на основе психогенного обезболивания без эндорфинов.

Акупунктура, двигательная гиперактивность и эндорфины

В опубликованных ранее статьях Генри и Померанца было обращено внимание на странный, необъяснимый факт: стимуляция глубоких мускульных чувствительных окончаний (мускулы, суставы и чувствительные окончания сухожилий среди других функций информируют нас о положении конечностей), во многом ответственных за производство эндорфинов, осуществляется акупунктурой.

В действительно этот факт был отмечен китайскими исследователями еще до открытия эндорфинов. Мак-Грегор и В.Беклейк (*McGregor*, *Becklake*, 1973) на основе изучения результатов исследований китайских ученых, проведенного в 1973 году во время визита в Китай, пришли к следующим выводам: пока иглоукалывание не вызовет очень специфические, неясно-болезненные ощущения — нет анестезии, независимо от места акупунктуры; акупунктурное воздействие требует сохранности (неповрежденности) глубинных нервных волокон, питающих место иглоукалывания; вход акупунктурной стимуляции осуществляется через глубокое давление и растяжение тканей; любое сенсорное раздражение уменьшает болевое ощущение, включая звуковое и визуальное воздействие, но акупунктура в этом плане более эффективна, чем другие формы; все мускульные точки пригодны для входа акупунктуры, но одни

места (точки) более чувствительны, чем другие, особенно это касается места встречи нерва и мускула; сопровождающий начало акупунктуры болевой порог растет медленно, достигая максимума примерно через 40 минут и остается в стадии плато (равномерного функционирования. — *Примеч. переводчика*) пока продолжается стимуляция, после ее окончания болевой порог падает в течении 15—20 минут; традиционные точки иглоукалывания не самые эффективные и они менее специфичны, чем принято думать; медленное нарастание и плавное падение анестезирующего эффекта предполагает возможность гуморального механизма; гуморальная обезболивающая субстанция появляется в спинномозговой жидкости в ответ на акупунктуру. Многие из этих положений впоследствии были рассмотрены Чэнгом (*Chang*, 1978).

Из этих открытий и объяснений возникают два неразрешимых вопроса: *1*) почему у животных развивались механизмы с диаметрально противоположными эффектами: один создает боль и страх, а другой — обезболивание и эйфорию? и *2*) почему анестезия — эйфория, порождаемая эндорфинной системой — связана с проприоцептивными* чувствительными окончаниями, соединенными с мускулами и суставами?

Предполагается, что обе эти загадки могут быть разрешены в контексте гипотезы «борьбы или бегства» (*fight or flight*) У.Б.Кэннона**. Она делает понятным, осмысленным ощущение страха и боли, которые испытывает животное, попавшее в опасную ситуацию, так как эти сигналы автоматически вызывают реакцию «борьбы или бегства». Эта реакция высоко адаптивна, что очевидно на примере врожденного отсутствия боли. Субъекты с таким заболеванием страдают от чрезвычайных структурных повреждений, потому что не ощущают, когда их обжигают или прокалывают, и очень часто умирают в молодости.

---

* Термин «проприоцептивность» означает «внутренние телесные ощущения». — *Примеч. переводчика.*

** Эта гипотеза была в первом приближении высказана Кэнноном еще в 1929 году в книге «Телесные изменения в голоде, боли, страхе и гневе: Отчет об исследованиях функции эмоционального возбуждения» (*Cannon W.B.* Bodily changes in Pain, Hunger, Fear and Rage: An Account of Researchers into the Function of Emotional Excitement. N.Y., 1929). — *Примеч. переводчика.*

Если, тем не менее, после первоначальной реакции боли и страха ситуация угрозы превратилась в борьбу не на жизнь, а на смерть, то животное очень часто вовлекается в длительное, напряженное и болезненное двигательное усилие для того, чтобы бороться со своим противником или убежать от него. В этой длительной борьбе за жизнь становится также понятным, почему эндорфинный механизм должен вмешаться в действие и для чего он связан с проприоцептивными чувствительными окончаниями, которые активируются насильственной двигательной активностью бегства или борьбы. Получившаяся в результате анестезия облегчает боль от ран и мучения от насильственной мускульной активности, а эйфория — оптимальное состояние мозга индивида, пришедшего к победе.

Китайские иглоукалыватели открыли «искусственный» путь стимулирования проприоцептивных окончаний, создавая пациенту, лежащему неподвижно на операционном столе, тот же уровень обезболивания и успокоения, что испытывает животное после получасовой борьбы за жизнь.

Эта гипотеза получила поддержку в процессе наблюдения и изучения бегунов на длинные дистанции. Замечено, что в первые 20 минут (или около этого) напряженной двигательной активности легкоатлеты испытывали болезненные ощущения и усталость; затем у них развивалось «второе дыхание», боль прекращалась и они достигали состояния эйфории. Последние исследования действительно подтвердили, что уровень эндорфинов весьма существенно возрастает во время бега на длинные дистанции (*Appenzeller*, *Standefer*, *Appenzeller*, *Atkinson*, 1980; *Fraioli*, *Morretti*, *Poolucci*, *Alicicco*, *Gresenzi*, *Fortunio*, 1980).

Эта гипотеза безусловно соотносится с темой нашей статьи в том, что (*1*) шаманские трансы очень часто связаны с энергичной двигательной активностью и (*2*) до сих пор почти необъяснимой оставалась мелкая дрожь, сопровождающая негипнотические трансы и отраженная в названиях таких транс-групп как «Трясуны» (*Quakers*) и «Дрожащие» (*Shakers*) (*Prince*, 1968). Возможно, что назначение дрожания — действовать в качестве «эндорфинового насоса», и что поведение в танце и дрожание связано с производством и поддержанием обезболивания благодаря эндорфиновому эффекту.

Звуковая стимуляция и транс

Ряд авторов упоминают часто встречающуюся связь между ритмическими звуками и трансом. Жилек отдельно подчеркивает эту связь и рассматривает часто цитируемую работу Нехера — первую на эту тему (*Neher*, 1961; 1962). К сожалению, никто не смог повторить его опыты, несмотря на то, что они производились уже 20 лет назад. Никто не исследовал связь звуковой стимуляции с эндокриновыми и эндорфиновыми эффектами, и мы все еще пребываем в полном неведении относительно столь интересной области исследований. Стоит привести еще раз одно замечание, сделанное Мак-Грегором и Беклейком в обобщении наблюдений китайских исследователей и уже приводившееся ранее: «Любое сенсорное раздражение уменьшает ощущение боли, включая звуковое и визуальное, но акупунктура в этом плане более эффективна, чем другие формы» (*McGregor*, *Becklake*, 1973. P. 6).

Эндорфины и гипотеза иммитативного гиперстресса

«227 ран, которые я получил от миномета, не болели некоторое время, только мои ступни как будто были одеты в резиновые ботинки, полные воды. Горячей воды. И моя коленная чашечка вела себя подозрительно. Пулеметные пули ощущались в моей ноге с острым привкусом ледяных снежинок <...> Когда я пришел в себя, они несли меня на носилках три километра до перевязочного пункта <...> Мои раны теперь болели как 227 маленьких дьяволов и впивались иголками в кожу» (*Э.Хемингуэй*. Письмо семье. 18 августа 1918, из Милана).

Очевидно, что нечувствительность к боли проявляется не только в условиях двигательной сверхактивности. Как показывает сообщение Хемингуэя, она (нечувствительность) может также появиться в условиях угрозы, когда субъект неподвижен в окопе.

Рассказ исследователя Африки Д.Ливингстона о нападении на него льва также интересен в этом отношении.

«Заряжая ружье, я услышал крик. Встрепенувшись и посмотрев на пол-оборота вокруг, я увидел льва, который как раз прыгал

на меня. Я был небольшого роста; он схватил мое плечо в прыжке и мы оба упали вниз. Жутко рыча рядом с моим ухом, он тряс меня как терьер крысу. Шок произвел оцепенение, сходное с тем, которое вероятно, испытывает мышь после первой встряски, полученной от кота. Он вызывает определенный вид дремоты, в котором нет места ни чувству боли, ни ощущению ужаса, хотя есть полное осознание всего того, что произошло. Это похоже на то, что описывают пациенты, находящиеся под действием хлороформа — они видят всю операцию, но не чувствуют ножа. Эти необыкновенные условия не есть результат какого-либо душевного процесса. Дрожь уничтожает страх и не допускает никакого чувства ужаса у животных. Это особое состояние вероятно продуцируется у всех животных, убиваемых плотоядными; и если так, то это условие, извиняющее нашего милосердного Создателя: смерть лишена боли» (*Perham*, *Simmons*, 1952. P. 128)[2].

Ливингстон относит свое обезболивание — эйфорию — к тряске, но вероятно, так же как и у Хэмингуэя, его первоначальный ужас тоже должен приниматься во внимание. В работах, включенных в этот сборник, мы можем часто отметить элементы психологической угрозы во многих шаманских практиках. В случае с испытанием у индейцев *Ameridian*, описанным в статье Жилека, это перспектива подвешивания на крюках за кожу, а в Святой секте — перспектива «держания» змеи и огня частью ее членов — все это угрозы с потенциалом для защитной генерации эндорфинов, не отличающиеся от переживаний Хэмингуэя и Ливингстона. Все они наводят ужас.

Интересно также, что искусственные ситуации угрозы могут быть произведены как самим организмом (ночные кошмары, бред и психозы), так и путем манипуляций целителей-хилеров (экстазы, микропсихозы, трансы). Кажется странным, что сам организм и целители, чья деятельность рассматривается как помощь, создают ситуации, которые могут напугать до смерти. Но тот факт, что эндорфины продуцируются в ответ на жесткую психологическую угрозу, предполагает новую гипотезу — теорию иммитативного гиперстресса.

Психоаналитики наделяют прямо-таки мистическими функциями эго, которое стремится дифференцировать восприятие, основанное на реальности, и галлюцинаторное или иллюзорное восприятие. Эта функция — контроль (тестиро-

---

[2] Я благодарен Александру Лейтону, обратившему мое внимание на это описание.

вание) реальности — затормаживается во время сна, психозов и других измененных состояний сознания таким образом, что воображаемые образы воспринимаются как реальность. Ортодоксы рассматривают ухудшение контроля реальности как недостаток и говорят о регрессивном состоянии эго.

Иммитативная теория гиперстресса, напротив, рассматривает это изменение в тестировании реальности в качестве позитивной черты, заставляющей эго производить защитные гормоны. Эго убеждается в реальности личностного ужасного сценария, и эндокринные системы реагируют на этот сценарий как на реальность. Совершенно убедительная батальная сцена с эндорфиновой реакцией могла быть создана во время ночного кошмара, в то время как Хэмингуэй лежал дома в постели. Если допустить, что организм может использовать такой механизм, то мы должны предположить, что последний может быть актуализирован в условиях жесткого стресса в реальной жизнедеятельности и будет бездействующим (пассивным) во время периодов спокойствия[3].

Следующий воображаемый пример поможет уяснить теорию: женщина вовлечена в энергичную борьбу со своим мужем. Она видит ужасный сон, в котором она уменьшилась в размере и, вероятно, преследовалась незнакомой мужской фигурой. Испуганная, со стучащим сердцем и подскочившим давлением, она закричала во сне, как обычно бывает, забыв, что это сон (возможно эндорфиновый эффект). Утром она проснулась переполненная эндорфинами и другими успокоительными веществами и, восстановив самообладание, была готова продолжать борьбу.

Терапевтический эффект некоторых целительских систем, широко использующих сны, может быть лучше понят в контексте иммитативной теории гиперстресса. Например, в двух системах терапевтического воздействия — и в ирокезской системе (*Wallace*, 1958) и в системе *Asclepian* (*Roseu*, 1969. P. 110—120) — если видящий сны лечится, то ситуация сна должна, по меньшей мере частично, воспроизводиться в реальности. В этих примерах личностная ситуация угрозы, вначале представленная в

---

[3] Последние исследования показали, что он действительно имеет место (*Kales, Soldato, Caldwell, Charney et al.*, 1980).

снах, затем воспроизводится для потенциальной интенсивной гормональной стресс-реакции. В ирокезской системе смелый мужчина может увидеть во сне, что он захвачен врагами и сожжен на костре; на следующий день (если он желает предотвратить реальный захват) он должен проявить свою смелость в представлении — игре с огнем — иногда в столь реалистической манере, что ожоги не заживают несколько месяцев (*Wallace*, 1958).

Предложенная теория может быть уместна в объяснении терапевтических эффектов многих *Ameridian*-терапевтических систем, использующих моделирование микропсихозов психоделическими растениями. Многие испытавшие это воздействие были сильно испуганы, особенно когда прошли это первый раз. В сообщении Кенсингера об использовании, например, *Cashinahua ayahuasca*, наиболее повторяющийся комментарий состоит в том, что «...это страшная вещь. Я очень испугался» (*Kensinger*, 1973. P.12), а Харнер (*Harner*, 1980. P. 15—16), рассказывая о своей собственной инициации — посвящении в шаманы племени *Jivaro*, описывает жуткие видения, пережитые им после приема *species of datura* (*Brugmansia*). Существует два типа ужасов, используемых с психоделической целью, — специфические галлюцинаторные образы гигантской змеи или ягуара и общий страх надвигающегося растворения эго. Оба могут быть представлены в связи с эндорфиновой реакцией как часть терапевтического воздействия.

Аудиомоторные трансовые состояния могут быть «терроризирующими», особенно для впервые их проходящих (посвящающихся). Картина здесь не столь ясная, как с психоделическими переживаниями, так как последние почти все хорошо запоминаются, в то время как воспоминания трансовых состояний часто смутны или отсутствуют вовсе[4].

Когда состояния транса запоминаются, как это показано Катцем в случае с *!Kung*-трансом, субъективные переживания обычно беспокоят участников. Конечно, если мы будем давать оценку в соответствии с внешне проявляемым поведением, которое у многих участников ритуалов носит психотический характер, то субъективные переживания участни-

---

[4] Амнезии, сопровождающей транс или дисассоциативные состояния, может и не быть, хотя ранее так считалось, согласно исследованиям Петерса и Прайс-Вильямса (*Peters*, *Price-Williams*,1980).

ков транса должны интерпретироваться при помощи гиперстрессовой теории (*Prince*, 1980). Особенно ценны описания субъективного опыта аудиомоторных трансов тех из участников, которые имели научную подготовку в проведении (фиксации) наблюдений. Майя Дерен (*Deren*, 1975) представила великолепное описание повторяющейся одержимости в контексте гаитянского ритуала вуду, а Ларри Петерс (*Peters*, 1981) описал свои ощущения во время ранних стадий инициации в непальском шаманизме. Переполненность переживанием чувства расщепления личности отмечается обоими, но особенно М.Дерен (*Deren*, 1975. P. 233—246).

«Всемогущественное управление»

Иногда в условиях реального стресса и искусственно созданного гиперстресса запуганный индивид может внезапно пережить ощущение глубокого спокойствия. Этот скачок от ужаса к эйфории обычно связан с идеей сверхъестественного вмешательства (зависящей, возможно, от мировоззрения индивида), потому что успокоение возникает без видимых причин, подобно «богу из машины» (*deux ex machina*). Эту ответную реакцию на стресс я именую здесь «всемогущественным управлением». В той или иной форме оно есть универсальная черта шаманистского целительства.

Хорошо известен подобный феномен в некоторых функциональных психозах. В контексте жестких стрессовых жизненных условий ответной реакцией может быть дезинтеграция эго. Феноменология этих состояний хорошо изучена и включает чувства паники, разрушения мира и потерю границ эго (*Я*). Тестирование реальности сильно ослаблено. В середине этого *Gotterdammerung* появляется чувство откровения и самосовершенства, соединенное с иллюзией всемогущества эго, которое обосновывает веру психотика в то, что он — спаситель мира, а одержимого — что он истина в последней инстанции. С этой новой уверенностью в свое всемогущество он из сверхвозбудимого состояния может осуществить возврат к относительному спокойствию. Возможно, Фрейд (*Freud*, 1953) был первым, кто обратил внимание на это явление, когда отмечал, что *delusions* должны рассматриваться не как симптомы, но как попытки самолечения (аутотерапии).

Всемогущественное управление может также присутствовать в предсмертных переживаниях (*Noyes*, 1972). Обстоятельства сильной угрозы жизни, такие как возможность утонуть, казнь на электрическом стуле, несчастный случай и болезнь, порождают присутствие характерного изменения сознания (ИСС): возможен обзор сцен прошедшей жизни «как будто фильм в ускоренном темпе», чувство присутствия «защитника других» или чувство пассивной покорности смерти, сопровождающееся успокоением. Нойес (*Noyes*, 1980) проследил 215 случаев предсмертных переживаний для изучения последующей направленности изменений. Он обнаружил ряд образцов поведения (паттернов), некоторые из которых могут быть интерпретированы как верования, возникшие из «всемогущественного управления»: чувство относительной неуязвимости; чувство особой значимости или судьбоностности; вера в получение благосклонности от Бога или судьбы; и укрепившаяся вера в продолжение существования после смерти (*Noyes*, 1980. Р. 235).

В то же время необходимо заметить: не все, что переживалось в «схватке» с ощущением смерти есть ИСС, и не все, испытавшие ИСС такого типа, отнесли их к сверхъестественному фактору. Оценка Ливингстоном своих «предсмертных» переживаний, приведенная выше, показывает, что у него было ИСС, но он не отнес его к божественному вмешательству. Возможно, здесь сказалось его медицинское образование, — он обобщил свое переживание и увидел (осмыслил) его как телесный механизм, созданный «милосердным Создателем» как облегчение для животных, убиваемых плотоядными.

Спонтанные религиозные переживания, описанные Джеймсом (*James*, 1902), мы также должны рассматривать как примеры «всемогущественного управления». Эти же состояния часто присутствуют в условиях сильнейшего стресса (*Prince*, 1980). Индивид попадает в «быстрое» экстатическое состояние с потерей границ эго, иногда с галлюцинациями, будучи уверен, что эти переживания содержат глубинную истину, и часто с верой, что это состояние — проявление божества. Такие религиозные переживания широко распространены среди людей. Некоторые обследования в США и Англии обнаружили, что около 30% опрошенных испытывали подобные ощущения хоть раз в жизни, 5% — отметили, что испытывали их часто (*Hay*,

Morisy, 1978). Следующий пример — переживания старенькой вдовы, включенные в доклад Давида Хея (*Hay*, 1980), который был представлен на конференции «Шаманы и эндорфины»:

> «В результате тревожности, напряженности и длительного лечения наркотическими препаратами, в начале апреля я погрузилась в беспросветную глубину страданий и депрессии, отказывалась продолжать принимать наркотики и лежала без сна ночь за ночью. Глухой ночью в четверг 6 апреля, когда мне казалось, что я заключена в “темницу” полной темноты и отчаяния, я вдруг больше почувствовала, чем увидела зарево света и услышала ясно и отчетливо слова: “Я здесь, сзади тебя. Я никогда не покину тебя”. Затем я осознала присутствие Бога — такого со мной до этого момента не случалось. С тех пор я много раз осознавала присутствие Бога, но никогда столь мощно и всеобъемлюще, как в первый раз».

Ясно, что «всемогущественное управление» широко используется в психотерапевтических системах как способ внушения, изменения веры и подчинения себе страха. Типичным примером этого является евангелическое проповедывание и обряды посвящения, заставляющие испытывать чувства греховности и никчемности, сопровождающие переживания перехода.

Как уже было отмечено, начало аудиомоторных трансов характеризуется диким и возбужденным поведением. Впоследствии во многих терапевтических культах такое поведение переходит в спокойное русло появляющихся ритуально-специфических образцов поведения. «Всемогущественное управление» проявляется во внутреннем убеждении, что необъяснимый подъем, прилив спокойствия и силы представляют собой одержимость индивида сверхъестественными силами. «Всемогущественное управление» лучше всего рассматривать параллельно с разнообразным спектром хорошо известных органических механизмов, которые обеспечивают стабильность внутренних процессов, существенных для сохранения жизни. Они включают, например, механизмы, поддерживающие кровяное давление, уровень глюкозы в крови и температуру тела в очень узких рамках; изменения за их пределами могут привести к серьезным нарушениям. По отношению к религиозным переживаниям было показано, что они часто сопутствуют ощущению беспомощности и серьезной потере самоуважения. В таких условиях «всемогущественное управление» создает

мимолетное чувство могущества, утверждающего самоуважение, что часто является результатом стабилизации эго. «Всемогущественное управление» может быть рассмотрено также в качестве психологического аналога гомеостатического физиологического механизма, функция которого не столько в сохранении жизни, сколько в сохранении чувства комфортности бытия (*sense of well-being*).

Возможно ли связать это так называемое «всемогущественное управление» с нейроэндокринными эффектами? Гипотеза, состоящая в том, что «всемогущественное управление» проявляется при достижении критического уровеня эндогенных эйфоратов, напрашивается сама собой. Как мы видели, совокупность событий, приводящая к «всемогущественному управлению», обычно следующая:

1) ситуация реального стресса;

2) эта ситуация усилена имитациями во сне или психозе, или иногда воздействием целителя;

3) в любом случае присутствует состояние чрезмерного сверхвозбуждения, которое, возможно, производит эндорфины или другие нейроэндокрины в таких количествах, что испытывается беспрецедентное чувство космического умиротворения, интерпретируемое как результат сверхъестественных сил.

Заключение и выводы

1. Исследование эндорфинов предполагает, что могут быть по крайней мере два типа эндогенного обезболивания: психологический механизм, проявляющийся в гипнозе и плацебо-эффекте, и эндорфиновая анестезия, демонстрируемая в акупунктуре и стимуляции через кожный покров.

2. Оба механизма могут участвовать в аудиомоторном типе трансов с биологическим механизмом, являющимся основой для психологического суггестивного механизма.

3. Акупунктурное обезболивание появляется как результат действия эндорфинов, продуцированных стимуляцией глубоких мускульных чувствительных окончаний.

3. Теория «борьбы или бегства» объясняет эволюционную ценность этого акупунктурного механизма. Обезболивание и эйфория, обеспечиваемые длительными двигательными усилиями, дают преимущество в борьбе за существование.

5. Анестезия и эйфория шаманистского транса может быть результатом сходных механизмов, в которых (*1*) энергичные танцы часто присутствуют в генезисе (транса); (*2*) частое дрожание мускулов также является универсальной чертой.

6. Обезболивание и эйфория могут быть результатом чисто психологического стресса в отсутствии двигательной сверхактивности.

7. Сны представляют собой потенциальное средство для использования этой адаптивной системы. Это — «домашний театр», который может воспроизвести глубоко личностный «фильм», вызывающий любую воображаемую ситуацию гиперстресса с соответствующей нейроэндокринной реакцией.

8. Такие иммитативные гиперстрессовые ситуации могут теоретически воспроизвести эйфорию, обезболивание и успокоение, необходимые спящему для лучшего совпадения со стрессовой ситуацией в бодрствующем состоянии. Когда функционирование происходит адекватно, ужасные образы снов могут быть преданы забвению; в то же время допускаются позитивные нейроэндокринные реакции, оказывающие оздоровительный эффект.

9. Предписания сна ирокезов, иммитативно-гиперстрессовая фаза ритуального транса, психоделические состояния представляют примеры терапевтической активности, действующей сходным образом.

10. Некоторые индивиды реагируют на стрессовую ситуацию внезапным, беспричинным внутренним ощущением уверенности и спокойствия, которые обычно рассматриваются как результат божественного вмешательства. Такое «всемогущественное управление» осуществляется спонтанно или может поощряться хилерами и, возможно, это — результат высокого уровня стресс-генерированных нейрогормонов.

11. Необходимо подчеркнуть, что эти умозаключения, имеющие дело с биологическими аспектами шаманистских трансов, предполагают дополнение, а не замену других, очень важных психологических и культурных измерений в интерпретации трансов.

Литература

Appenzeller O., Standefer J., Appenzeller J., Atkinson R.R. Neurology and Endurance Training: V. Endorphins // Neurology. 1980. № 30. P. 418—419.

Barber T.X. Experimental Hypnosis // Handbook of General Psychology / B.B.Wolman (Ed.). Englewood Cliffs (N.J.), 1973. P. 942—963.

Chang H.-T. Neurophysiological Basis of Acupuncture Analgesia // Scientia Sinica. 1978. № 21. P. 829—846.

Coe M.R. Fire-Walking and Related Behaviours // Psychological Record. 1957. № 7. P. 101—110.

Deren M. The Voodoo Gods (first published as Divine Horsemen. 1953). Frogmore; St. Albans (Eng.), 1975.

Elliotson J. Numerous Cases of Surgical Operations without Pain in the Mesmeric State. London, 1843.

Esdaile J. Mesmerism in India, and its Practical Application in Surgery and Medicine. London, 1851.

Fraioli F., Moretti C., Poolucci D., Alicicco E., Cresenzi F., Fortunio G. Physical Exercise Stimulates Marked Concomitant Release of Beta-Endorphin and Adrenocorticotropic Hormone (ACTH) in Peripheral Blood in Man // Experientia. 1980. № 36. P. 987—989.

Freud S. Psychoanalytic Notes upon an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides) // Collected Papers. Vol. III. London, 1953. P. 387—470.

Gill M.M., Brenman M. Hypnosis and Related States // Psychoanalytic Studies in Regression. New York, 1959.

Harner M. The Way of the Shaman // A Guide to Power and Healing. New York, 1980.

Hay D. The Phenomenology of Spontaneous Religious Experience // Paper presented at Shamans and Endorphins Conference. Montreal (In author's possession), 1980.

Hay D., Morisy A. Reports of Ecstatic, Paranormal or Religious Experience in Britain and the United States: A Comparison of Trends // Journal for the Scientific Study of Religion. 1978. № 17. P. 255—268.

Hunter R., Macalpine I. Three Hundred Years of Psychiatry 1537—1860. New York, 1963.

James W. The Varieties of Religious Experience. New York, 1902.

Kales A., Soldatos C.R., Caldwell A.B., Charney D.S., Kales J.D., Markel D., Cadieux R. Nightmares: Clinical Characteristics

and Personality Patterns // American Journal of Psychiatry. 1980. № 137. P. 1197—1201.

Kensinger K.M. Banisteriopsis Usage Among the Peruvian Cashinahua. Hallucinogens and Shamanism / M.J.Hamer (Ed.). London, 1973. P. 9—14.

McGregor M., Becklake M.R. Acupuncture Anaesthesia. Unpublished ms. (McGill University, Faculty of Medicine Archives), 1973.

Noyes R. Attitude Changes Following Near-Death Experiences // Psychiatry. 1972. № 43. P. 234—242.

Perham M., Simmons J. African Discovery // An Anthology of Exploration. London, 1952.

Peters L. Ecstasy and Healing in Nepal. Malibu, 1981.

Peters L., Price-Williams D. Towards an Experiential Analysis of Shamanism // American Ethnologist. 1980. № 7. P. 397—418.

Prince R.H. Can the EEG be Used in the Study of Possession States? Trance and Possession States / R.Prince (Ed.). Montreal, 1968. P. 121—127.

Prince R.H. Exogenous and Endogenous-Factors in Psychotherapy: A Cross-Cultural View // Paper presented at conference on Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy. Honolulu (submitted for publication), 1980.

Rawcliffe D.H. Illusions and Delusions of the Supernatural and the Occult. New York, 1959.

Rosen G. Madness in Society. New York, 1969.

Tinterow M.M. Foundations of Hypnosis // From Mesmer to Freud. Springfield, 1970.

Walker S.S. Ceremonial Spirit Possession m Africa and Afro-America. Leiden, 1972.

Wallace AF.C.. Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois // American Anthropologist. 1958. № 60. P. 234—248.

Wolberg L.R. Hypnotherapy // American Handbook of Psychiatry / D.X.Freedman, J.E.Dyrud (Eds.). Vol. 5. New York, 1975. P. 235—253.

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ В МОДУЛЯЦИИ ФИЗИОЛОГИИ РИТУАЛЬНОГО ТРАНСА*[1]

Э.Фреска, С.Кюльсар

«Вера... Уменьшает силу огня»
Hebrews, 11:34

Все традиционные шаманские действия преследуют одинаковую цель: уничтожение «*profane*»-восприимчивости. Монотонные песнопения, бесконечные воздержания, усталость, участие в голодовке, танцы, наркотики и т.д. создают сенсорное состояние, которое близко к «сверхъестественному». Конечно, это не только вопрос физиологических методов — традиционная идеология направляет и придает значение этим усилиям, предназначенным для разрушения структуры «*profane*»-восприимчивости. Для всего вышеперечисленного необходима абсолютная вера субъекта в духовный мир, в который он хочет войти; ничего не может быть достигнуто без «веры» (*Eliade*, 1976).

Прошлое десятилетие показало важность социальных привязанностей для нормального человеческого развития

---

* Social Bounding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance by Ede Freska and Zsuzsanna Kulcsarz. Reprinted by permission of the American Anthropological Association from Ethos 17:1, March 1989. P.70-87. Not for further reproduction. Перепечатка запрещена.

[1] Эта работа была рассмотрена на Втором мировом конгрессе неврологии, 16—21 августа 1987 г. Будапешт. Венгрия.

и психологического функционирования. Нарушение связей может привести к психологическим нарушениям, физиологической дезорганизации и плохому здоровью, в то время как социальные связи способствуют улучшению здоровья и благосостоянию. Диапазон привязанностей (начиная с ранних родственных отношений родителей с младенцем, последующие равноценные взаимодействия и более поздние интимные связи между взрослыми людьми) ясно показывает, что *Homo sapiens* — это социальное животное, которое развивается и функционирует оптимально только в среде, где такие связи возможны. Это не является ни новым, ни культуроопределяющим явлением, так как комплексные привязанности и связи внутри сообщества обычны для всех культур и эпох и составляют ведущий фактор в эволюционной хронологии нашей истории (*Reite*, *Capitanio*, 1985).

В этом эссе мы исследуем психобиологические перспективы некоторых характеристик лечебных ритуалов, которые рассматриваются как нейробиологически опосредованные сложные формы привязанностей, приводящие к глубокой психобиологической синхронности между взрослыми.

В ходе недавних исследований в психологической антропологии ученые пришли к выводу о том, что огромное большинство ритуальных церемоний связаны, прежде всего, с общетерапевтическим эффектом, так как они влияют на комфортность бытия, усиливают идентичность и повышают сплоченность общности. Несмотря на культурное разнообразие терапевтических учреждений и действий, основные принципы лечения демонстрируют достаточное единообразие в кросс-культурной перспективе. Основой в отношениях целителя и больного является культурная система веры. Она включает в себя:

мировоззрение, общедоступное и пациентам и целителям; культурное приписывание целителям чрезвычайной силы; обозначение болезни, определение ее причин и выбор терапевтических мер, основанных на них; ожидания пациентов и надежда; и, наконец, важность внушения и эффекта плацебо (*Prince*, 1982 *a*. P. 299).

Вера в то, что другие могут защитить, вера непосредственно в целителей и (или) в трансцендентальных существ является определяющей в лечебной практике. Таким обра-

зом, то, что целитель способен управлять реинтеграцией пациентов в их социальную группу также играет существенную роль в процессе излечения. Ритуальный терапевтический опыт воздействует на собственные внутренние силы исцеления пациентов различными измененными состояниями сознания (например, сны, микро-психозы, религиозные переживания, одержимость духом и состояние транса), которые целители умеют контролировать и которыми манипулируют. Однако одной из основных дилемм в этномедицине является понимание того, кбк получается, что манипуляции шамана или целителя фактически влияют на физиологическое состояние пациента (*Moerman*, 1983. Р. 156).

Ритуальный транс и эндогенные опиаты

На конференции «Шаманы и эндорфины», прошедшей в Монреале в 1980 году, было сделано предположение, что введение в состояние транса может быть результатом активации внутренней защитной энергии эндорфинов (эндогенных опиатов тела). До некоторой степени лечебные действия действительно нацелены на выработку эндогенных опиатных пептидов. Строгие условия (типа участия в голодании и обезвоживании), вынужденные напряженные упражнения, уединение, гипернапряжение с ощущением ужаса, стимулирование боли, температурные и кинетические стимуляции — все известные способы изменения состояний сознания используются как методики обработки в ритуалах. Эти стрессогенные факторы — лучшие показатели для выявления выработки эндогенных опиатов, приводящих к известным результатам типа обезболивания, снижения беспокойства, эйфории и амнезии (*Jilek*, 1982 *a*). Удивительные устранения телесных жалоб могли бы также объясняться тем, что некоторые из обнаруженных эндогенных опиатных пептидов усиливают работу иммунной системы (*Morley*, *Kay*, 1986; *Teschemacher*, *Schweigerer*, 1985).

Эта нейробиологическая интерпретация антропологических наблюдений подтверждена и другими результатами относительно физиологической роли эндогенных опиатных пептидов в приобретении, сохранении или расходе телесных ресурсов и энергии (*Margules*, 1979) и в противостоянии напряжению и боли, особенно в состояниях беспомощности

(*Maier*, 1986). Майер подчеркивает «неуправляемость»[2] как важнейший фактор болевой стимуляции опиатов. Он находит, что опиатная форма анестезии, вызванная болью, происходит только при неизбежном шоке и предполагает, что опиатная система в большей степени активизируется, когда организм знает, что нет никакого контроля над неприятными обстоятельствами, в которые он вынужденно поставлен. Когда данная ситуация поведенчески не контролируется, боль, тревожность как сигналы «бегства и борьбы» теряют свою адаптивную ценность. Организм скорее будет адаптивно мягко сопротивляться последствиям стрессовой ситуации и сохранять энергетические ресурсы до того времени, когда активное поведенческое овладение (ситуацией) станет возможным. Маргулис (*Margules*, 1979) отстаивает точку зрения, состоящую в том, что активация эндогенной системы опиатов имеет тенденцию к консервации энергии в различных чрезвычайных ситуациях, а Майер (*Maier*, 1986) добавляет, что уменьшение чувствительности к боли облегчает возможность забирать и сохранять энергию в болезненных ситуациях. Таким образом, пассивное сопротивление боли и другим стрессам — наиболее эффективная стратегия мобилизации эндогенных опиатов. Пример «беспомощности» как опиат-зависимого состояния был первой попыткой связать функционирование эндогенных опиатов со сложным психологическим феноменом.

Тем не менее возникает вопрос: каковы роли целителя и группы пациентов, включенных в эти нейробиологические процессы? Почему ничто не может быть достигнуто без «веры», как подчеркивал Элиаде (*Eliade*, 1976)?

Ритуальный транс и привязанность

Генри (*Henry*, 1982) указал, что ритуальный транс почти неизменно происходит в социальном контексте, и что ожидание является одной из главных характеристик, связанных с индукцией транса. Он охарактеризовал наиболее восприимчивых к вхождению в транс людей как тех, чья социальная позиция предрасполагает их к соответствующе-

---

[2] В связи с этим следует упомянуть, что «неконтролируемые способности» — типическое условие в раннем детстве и в предсмертных ситуациях.

му опыту: лидеры сообществ или священники, которые, как ожидается, должны подавать пример и направлять других людей. Другие личности участвуют по индивидуальным причинам, включая исполнение обязательств перед божеством, опасение злых духов или недовольство плохим здоровьем, бедностью.

Мы прибавили бы, что целительская способность связана с исполнением социальных ожиданий: это — функция идентификации участников с общностью. Другими словами — социальные привязанности облегчают транс.

Привязанности и эндогенные опиаты

Самое ясное доказательство участия эндогенных опиатов в социальном поведении коренится в образцах эмоциональных реакций большинства младенцев, когда их отделяют от матерей. Младенцы показывают отдсказуемую совокупность стереотипов поведения в течение разделения. Начальная стадия — беспокойство, «протест» — начинается практически сразу с голосового сигнала бедствия и поисковой активности. В течение последующей стадии — тревога, «отчаяние» — поведение ребенка говорит об увеличении беспомощности, характеризующейся уменьшением активности, отсутствием аппетита, бессонницей, снижением реакций и упадком сил (*Bowlby*, 1969). Индивидуальная вариабельность и специфические различия, конечно, имеют место, но общие черты поведения и даже некоторые подробности сходны в различных случаях. Потребность в сообщности кажется первичной и это не требует никакого предварительного научения, и вероятно, что эти реакции являются прямыми проявлениями врожденных невральных цепей. В настоящее время возрастает объем знаний, касающихся мозговых механизмов, которые поддерживают социальные побуждения.

Подход Панксеппа, Германа, Вилберга, Бишопа и Дискинази (*Panksepp*, *Herman*, *Bishop*, *Vilberg*, *Deeskinazi*, 1980) к этой проблеме подчеркивает аналогию симтомов (социального) разделения и двухфазного синдрома дистресса лишения наркотиков (слезотечение, раздражительность, беспокойство и начальная стадия вегатативных нарушений, сопровождающаяся вялостью, бессонницей и анорексией). Согласно этим авторам, дистресс лишения — будь то опиат-

ный или социальный, — проявляется физиологически посредством общих реактивных систем. Степень аналогичности симптомов между двумя процессами предполагает, что они оба могут являться результатом одного и того же нейробиологического субстрата. Рассмотрение сходной динамики опиатной зависимости и вовлеченности в социальное взаимодействие[3] (оба характеризуются сильной зависимостью и интенсифицируются наказанием) показывает, что опиатные системы мозга — наиболее подходящий объект для осуществления нейрохимического опосредования социальных уз. Для эволюционного подхода не будет неожиданностью, что более сложный поведенческий процесс (такой как «социальная привязанность», чье главное преимущество — увеличение выживания) должен был явиться результатом элементарных структур мозга (которые содействуют функции совместимости), в нашем случае — результатом опиатной системы, опосредующей защитные механизмы.

Эти выводы предполагают понимание того, что действие эндогенных опиатов должно быть включено в первичное социальное взаимодействие. Эта идея была проверена в экспериментах на детенышах животных: агонисты опиатов уменьшали, в то время как антагонисты опиатов избирательно увеличивали сигналы дистресса, вызванного социальной депривацией так же, как и другими социальными поводами (*Fabre-Nys*, *Meller*, *Keverne*, 1982; *Newby-Schmidt*, *Norton*, 1981; *Panksepp*, *Herman*, *Conner*, *Bishop*, *Scott*, 1978). Множество дальнейших подтверждений очевидности влияния опиатов на социальные процессы было представлено другими лабораториями: было показано воздействие морфия на социальную близость (*Plousky*, *Freeman*, 1982) и игру (*Beatty*, *Costello*, 1982); обнаружено, что *nalxone* разрушает обучающее поведение у рыб (*Kavaliers,* 1981); показано, что социальная изоляция модифицирует плотность рецепторов опиатов в мозгу (*Bonnet*, *Miller*, *Simon*, 1976); увеличивает потребление свободных опиатов (*Alexander*, *Coambs*, *Hadaway*, 1978). Используя субстрактивную ауто-радиографию, Панксепп и Бишоп (*Panksepp*, *Bishop*, 1981) показали, что опиатная систе-

---

[3] Аффилиативные социальные взаимодействия — это такое поведение, которое способствует развитию и служит сохранению социальных связей между индивидами (*Steklis*, *Kling*, 1985). В этой работе мы обсуждаем такие виды социального взаимодействия, выраженные в понятии «привязанности».

ма мозга весьма активна в присутствии социальных стимулов, в частности во время нормального течения игры.

Хотя еще мало доступных данных о материнской привязанности, Панксепп, Сиви и Номанселл (*Panksepp*, *Siviy*, *Normansell*, 1985) предположили, что повышенная активность опиатов плазмы, наблюдаемая во время беременности (*Csoutos*, *Rust*, *Hollt*, *Mahr*, *Kromer*, *Teschemacher*, 1979) и родов (*Facchinetti, Centini, Parrini, Petraglia, D'Antona, Cosmi, Genazzani*, 1982), может облегчать последующий процесс образования родственных связей. Вероятно, уровни гормонов во время родов оказывают решающее воздействие на привязанность матери к младенцу. Однажды возникнув, привязанность сохраняется на протяжении важнейшей части жизненного цикла. В меньшей степени то же самое происходит между всеми людьми. Конечно, необходимо быть очень осторожным в попытках обобщения на огромной филогенетической дистанции; тем не менее мы знаем, что эволюция имеет склонность к консерватизму, то есть совершенствуя созданное и добавляя новые черты в новых видах, она сохраняет многое уже использованное.

Клаус и Кеннел (*Klaus, Kennel*, 1981) показали, что если мать не проявляет «восторженного общения» с новорожденным длительное время, то для нее будет намного тяжелее наладить связь с ним и посвятить себя всецело ему. Таких затруднений не возникнет, если ей позволят заботиться о ребенке с первых минут жизни. Именно эти обстоятельства, особенно повышенный уровень эндогенных опиатов в момент появления ребенка, — важнейшие факторы ее дальнейшего поведения.

С одной стороны, опиаты влияют на социальные эмоции, а с другой — утрата социальных связей имеет двухфазовый эффект влияния на опиат-зависимое обезболивание. Краткие периоды изоляции увеличивают чувствительность к боли у младенца, в то время как обезболивающая эффективность морфинов одновременно ослабляется. Они указывают на недостаток социально генерируемых эндогенных опиатов. И наоборот, когда младенцы изолированы на длительные периоды, стресс-зависимые опиатные пептиды активизированы и восприимчивость к морфину увеличивается (*Alleva, Caprioli, Laviola*, 1986).

В итоге опиаты облегчают дистресс разделения, и разлука модулирует опиатное обезболивание. Эта взаимосвязь

«рождает» следующие идеи. Модуляция эндогенных опиатов вокализацией дистресса — это механизм, который мог быть отобран филогенетически. Младенец, не реагирующий энергично во время начального разделения, уменьшает возможность материнского обнаружения. Обратная стратегия также опасна: в изоляции или в гнезде детеныш, который не ведет себя тихо, увеличивает вероятность попадания в качестве жертвы хищнику (*Kehol, Blass,* 1986). Область распространения эндогенной опиатной модуляции: с одной стороны, как стресс-гормоны они оказывают успокаивающий эффект в условиях продолжительного разделения, и с другой — как компенсирующие трансмиттеры помогают развивать положительное аффективное состояние социального комфорта в воссоединении с матерью (*Panksepp* et al., 1985). Эти эффекты, возможно, во многом опосредованы различными нейробиологическими процессами в различных нейроанатомических локализациях.

Хотя многие области мозга действительно осуществляют вклад в изменения социального поведения, есть искушение предположить, что чувство социального комфорта и другие радостные качества социальных взаимодействий опосредованы *enkephalin*'ами зоны брюшного покрова, которые известны участием в компенсационной самостимуляции и где положительный побудительный эффект опиатов наиболее выражен. Напротив, негативные симптомы — такие как признаки дискомфорта, — опосредованы теми структурами, которые участвуют в физической зависимости от наркотиков (например, *periventicular* — серое вещество мозга), где симптомы лишения могут проявляться у наркоманов (*Wei, Loh, Way,* 1973). Круговорот (цикл), контролируемый вокализацией дистресса (криками и плачем отчаяния, страдания — *Примеч. переводчика*), концентрируется в этой части мозга (*Herman, Panksepp,* 1981). *Beta-endorphin* — сильнейший стресс-опиат — может подавить дистресс разделения в этой области мозга. Конечно, строгое аналитическое разделение этих функций может привести к ошибкам, потому что в функционирующем организме различные опиатные системы активируются одновременно. С тех пор как проводятся исследования комплексной организации социального поведения мозга, известно, что интеграция трех областей — орбитальной фронтальной коры, височного полюса и миндалин — является решающей для поддержания аффилиативных взаи-

модействий и социальных связей. Поражает, что именно эти области имеют наивысшую плотность рецепторов опиатов (*mu*-типа) и в то же время являются точно такими же, как те, что вовлечены в процесс мультимодальной сенсорной информации. Эти области также играют роль в избирательном внимании и даже осуществляют *top*-иерархическую регуляцию (*Steklis, Kling,* 1985). Эта последняя функция решительно показывает, что привязанность может влиять на существенные (*core*) биологические функции.

Привязанности как регуляторы

Хофер и его коллеги пытались идентифицировать специфические процессы во взаимоотношениях мать—младенец, протекающих в условиях лишений, вызванных разделением. Они сообщили интерпретированные и систематизированные данные, касающиеся многозначной роли матери в регуляции физиологии младенца (*Hofer,* 1981). Согласно их исследованиям, гомеостатическая система младенца производит впечатление относительно «открытой» и биологическая регуляция предоставлена частично матери. Температура тела, циркуляция крови, потребление кислорода, регуляция сна, уровни активности, рост и иммунодостаточность зависят от материнских факторов, таких как молоко и тепло тела, как осязательная, вестибулярная и обонятельная стимуляция. Симптомы разделения кажутся результатом лишения этих «спрятанных» регуляторов. Например, метаболически важный биохимический эффект лишения матери у крысят может быть нейтрализован высокоспецифичной формой быстрого поглаживания, которая иммитирует компоненты нормального материнского поведения (*Butler, Suskind, Schauberg,* 1978; *Evoniuk, Kuhn, Schanberg,* 1979). Однако реакции разделения не ограничены младенческим возрастом. Они присутствуют во всех возрастах. При тяжелой утрате у взрослого человека, например, происходят изменения в сердечно-сосудистой системе, эндокринной и иммунологических системах, а также нарушение сна, температуры тела, мускульной силы и веса тела. По Хоферу, черты материнской стимуляции, формирующие организм детенышей млекопитающих, становятся более комплексными в течении развития (и соответственно более трудно идентифицируемыми). Эффекты разделения, которые являются

определяющими для потери простого сенсомоторного стимула у молодых организмов, опосредуются увеличением комплексных конфигураций стимулов у более старших, когда такая обусловленность становится во все большей степени социальной.

Хофер сделал вывод, что независимая саморегуляция может быть ограничена даже в зрелости, и гомеостатические регулирующие механизмы остаются под контролем окружающей среды, по крайней мере в определенной степени. Социальные взаимодействия с «важными другими» могут продолжать играть существенную роль в ежедневной регуляции биологических систем в течение всей жизни и, по крайней мере у приматов, они помогают установить внутренние часы. Другими словами, биологические ритмы находятся под грузом социального (*Hofer,* 1984). Было установлено, что качества лидеров биологических сообществ находятся под влиянием опиатных пептидов, и это взаимодействие было показано на примере грызунов (*Meck, Church,* 1984). Появляется идея, что действительно один, видимо главный, компонент привязанности — есть содействие психологической синхронности, между взаимодействующими в ней организмами, и такая синхронность между ритмами участвующих особей существенна для совместного функционирования этих индивидов (*Reite, Capitanio,* 1985). Также, несмотря на то, что эта синхронизация более явственна во взаимодействиях мать—младенец, очевидно, что она сохраняется на протяжении всей жизни (*Field*, 1985).

Человеческие отношения первоначально управлялись на сенсомоторном уровне, но в течение онтогенеза роль внутренних представлений становится выдающейся, и символические знаки или ментальные образы могут занять место «реальных» людей. Таким образом, кажется возможным, что регулирующее влияние важных социальных отношений на биологические системы может быть преобразовано не только сенсомоторным и временными образцами действительных трансакций, но также через внутреннее переживание этих отношений, как это выполняется в памяти с вовлеченными в нее предметами (*Hofer,* 1984). «Идентификация» — это удобный термин для определения комплексного процесса интернализации социальных отношений, который может поддерживать психобиологическую синхронность, упомянутую выше.

Опыт идентификации и эндогенные опиаты

Заключение, которое может быть выведено из идеи Панксеппа (*Panksepp* et al., 1980) и ряда открытий, состоит в том, что социальная (прежде всего материнская) индукция эндогенной опиатной активности служит базисом для переживания доверия, корни которого лежат в предчувствии социального вознаграждения. Этот ранний опыт формирует представление на когнитивном уровне и играет фундаментальную роль в мировоззрении субъекта. Ранние (и таким образом более опосредованные) позитивные социальные опыты устанавливают идентификацию и, в соответствующем культурном окружении, определяют религиозные верования как веру в интернализованное всемогущество и покровительство Другого.

Социальное значение высвобождения опиатов может проявиться, когда эти субстанции мобилизуются другим путем, например в гиперстрессе, в противостоянии стрессу и боли, в ситуациях беспомощности или в мультимодальном трансе. То же самое происходит в случае «всемогущественного управления» (*Prince*, 1982 *b*) в предсмертных переживаниях, когда испуганный и беспомощный человек неожиданно испытывает чувство пассивного смирения со смертью, сопровождаемое спокойствием, и растворения «*Я*» с ощущением присутствия покровительственного Другого. Субъект связывает эти ощущения с идеей сверхъестественного вторжения и определяет это как «милость божью» или относит к духовным силам, в зависимости от культурных систем верований.

С другой стороны, эндогенная опиатная мобилизация может происходить в ответ на реального человека, который считается покровителем и всемогущим, если эта ситуация включает регрессивную симбиотическую форму привязанности и имеет тесное сходство с ранним процессом онтогенеза. Мы относим этот тип социальной привязанности, в частности, к ритуальным переживаниям.

Подводя итог сказанному, можно предположить, что социальные значения и активизация эндогенной опиатной системы становятся взаимообусловленными в течение раннего онтогенеза так, что впоследствии в жизни, когда бы опиатная система не активизировалась стрессом и болью,

социальные значения могут проявляться вместе с парадоксально происходящими состояниями эйфории и, наоборот, опиатноопосредованное эйфорическое состояние, подобное трансу, увеличивается социальной аффилиацией (*Kulcsar, Frecska, Varga*, 1987). Необходимость и возможность идентификации тесно сплетены на психобиологическом уровне: регрессия содействует эндогенному опиатному вмешательству, в то время как эндогенные опиаты обусловливают аффилиацию и помогают деперсонализации посредством потери границ эго.

Применение для ритуальных переживаний

На основе вышесказанного кажется вполне правдоподобным, что опыт социальной идентификации (такой как переживание сообщности) имеет мобилизующее воздействие на эндогенную опиатную активность и наоборот, вызываемая ритуалами эндогенная опиатная активность поддерживает социальную идентификацию.

Таким образом, мы интерпретируем замечания Генри о связи социального контекста и подверженности людей трансу следующим образом. Вожди и жрецы — те, от кого зрители или участники ритуала ожидают руководства, могут иметь повышенное чувство долга, и таким образом — обостренную способность переживать групповую идентичность. Их участие в ритуале благодаря личным качествам, особенно чувству долга, отдает их в руки божества, которое является символом группового социального сознания, и этот тип идентификации помогает им войти в измененное состояние сознания. В случае ущербных, беспомощных индивидов, страдающих от болезней, лишений и страхов потерь, их «неконтролируемый» дистресс порождает эндогенные опиаты (*vide supra*) в качестве внутреннего механизма, усиливающего идентификацию и транс.

Давайте рассмотрим состояние, описанное Жилеком (*Jilek*, 1982 *b*) как «болезнь духа» среди индейцев Западного побережья Америки. Это состояние является во многих отношениях аналогичным болезнеподобному посвящению шаманов в Сибири. В состоянии, напоминающем болезнь, субъекты страдают анорексией, бессоницей, слабо-

стью и истощением, испытывают галлюцинации или иллюзорные восприятия психогенетического типа. Как указывает Хофер:

> «Очевидно, что исследования сенсорной депривации и хронобиологии показывают, что мы удивительно зависим от уровня и моделей стимуляции в нашей ежедневной жизни для поддержки и регуляции комплексной организации нашего психического и физического функционирования. Мы непосредственно не осознаем ту роль, которую играет эта стимуляция, пока она не становится недостаточной или ее функционирование радикально не изменится. Далее, мы замечаем, что наша сконцентрированность и внимание ослаблено, наше восприятие отчасти искажено, мы плохо спим, наш аппетит уменьшился... и нас периодически одолевает усталость. В ее острой форме мы мысленно ощущаем, что психически распадаемся. Мы видим и слышим вещи, которых нет» (*Hofer*, 1984. P. 191).

Сходства между этими симптомами и симптомами «болезни духа» удивляют. Можно интерпретировать это как страдания личности от утери моделей ритуальных стимуляций племени, которые оказывали скрытое регулятивное воздействие на мышление участников и их физиологические функции, и что, более того, личности стали «привлекать» к опиатным эффектам транса. Это было сутью традиционной «болезни духа», проявления которой стали практически наградой и ожидались теми, кто лично обрел духовную силу. Этот недуг был не более чем строго сезонная, сильно стереотипная, целенаправленная, ритуализированная, патоморфная (болезнеподобная, но не патологическая) прелюдия к публичному испытанию этой силы в церемонии «Танца Духа» (*Jilek*, 1982 *b*). С нашей психобиологической точки зрения симптомы этого недуга возникают, похоже, благодаря недостатку взаимодействий и переживаний, демонстрируя потребность в социально вызванных эндогенных опиатах, которая компенсируется во время регулярных церемоний. Дифференцированные сезонные модели опиатной чувствительности, с более серьезным абстинентным синдромом осенью, не являются неизвестным феноменом в фармакологии (*Beckman, Llados-Eclman, Stanton, Adler*, 1982). Кроме того, круглогодичные изменения в концентрации эндорфинов и восприимчивости опиатных рецепторов сравнивались с высшими уровнями концентрации, которые достигаются зимой (*DeCeballos, DeFelipe*, 1984: *Von Knorring, Almay, Johansson, Terrenius, Wahlstrom*,

1982). Эти феномены предположительно служат основой большого вознаграждения, упомянутого выше. Это циклические изменения опиатной чувствительности с самой большой восприимчивостью поздно вечером (*Frecska, Arato, Banki, Bagdy, Perenyi, Fekete*, 1987) — типичное время для большинства действий шаманов (*Winkelman,* 1986).

«Аномийная» депрессия — это хроническое дисфорическое состояние с похожими симптомами, сопровождаемое чувством потерянности и культурного отчуждения, общее для юных индейцев Западного побережья как последствие декультурации и сбитой идентификации. Этот синдром, по существу, соответствует «болезни духа» и приближается к «невротико-реактивной» депрессии Запада, и объясняет высокий уровень алкоголизма, суицида, насильственной смерти и наличие проблем приспособления среди местной молодежи. Эти расстройства часто неподвластны терапевтическим методам Запада, но успешно преодолеваются традиционными лечебными церемониями через потерю моделей личности и переориентацию в измененных состояниях сознания. Задача инициации не ограничивается только обеспечением вхождения в церемонию, но и включает преодоление слабости и ошибочного поведения, приобретенного нахождением в чуждой культуре, посредством достижения новой идентификации (*Jilec*, 1982 *b*). Родовые имена оживают, традиционные «иные» интернализуются и обусловливают эндогенными опиатами вспышку транса, несущего мощный компенсирующий эффект. Этим способом становятся значимыми предки и формируются культурные ценности.

Моэман (*Moerman*, 1979) видел целительный ритуал как версию терапевтической процедуры, которую он назвал «символическим исцелением». В очерках об универсальной структуре символического исцеления Доу предложил следующие его стадии: (*1*) обобщенный культурный мифический мир устанавливается универсализацией опыта целителей, посвященных или пророков — другими словами, обобщением эмоциональных переживаний; (*2*) целитель убеждает пациента в возможности определить его отношение к обособленной части мифического мира и делает это определение; (*3*) целитель привязывает эмоции пациента к символам в этом обособленном мифическом мире; (*4*) целитель манипулирует символами взаимодействия, чтобы помочь передаче эмоций (*Dow*, 1986. P. 66)

Доу рассматривает эмоции как обобщенное связующее звено между психической сферой и соматической системой. Посредством эмоций символы взаимодействия могут породить излечивающий эффект. Доу определенно утверждает, что социальная среда действует переносом символов не только на мышление, но и на биологическую систему пациента. Это его утверждение может быть объяснено «опиатным» способом социальных связей и его обусловленностью когнитивными структурами. Например, благодаря сильному укрепляющему воздействию опиатного выброса в трансе во время церемонии инициации, культурно детерминированные символы («*transactional*-символы») приобретают свою эмоциональную ценность; устанавливается «мифический мир» и возникает взаимообусловленность когнитивной и эндокринной сфер. Таким образом эффективно передаются культурные нормы.

В добавление к роли модуляции социальные отношения могут становиться регуляторами состояний транса в целительных обрядах с «кипящей энергией» среди *!Kung* пустыни Калахари (*Katz*, 1982 *a*). Трансформация сознания также является сердцевиной их опыта исцеления. Эта трансформация, приходящая только после болезненного перехода, сопровождаемого потоотделением, в измененное состояние сознания, приносит чувство родственности между духовной исцеляющей энергией (т.е. культурнозначащими эндогенными восстановительными механизмами), целителем и их племенем. Ценность этой трансформации состоит в контроле и регуляции исцеляющей энергии, ведущей к глубокой психобиологической синхронии, и сопровождается процессом интеграции физиологических и поведенческих компонентов ритуала. Знахари являются посредниками, передающими излечение из общности и обратно в общность. Их духовные силы черпаются у присутствующих, и общность, в свою очередь, получает выгоду от битв целителей со злыми духами предков и их собственными внутренними страхами. Чистый «доход» состоит в основной части защитной «духовной энергии», бесконечно циркулирующей от целителя к общности и обратно, который распространяется глубоко в прошлое и представляет собой круговой, взаимодействующий вид идентичности. Знахари испытывают транс более интенсивно и разделяют его с членами племени. Пение, хлопанье

и язвительные насмешки участников помогают регулировать глубину транса, сохранять динамический баланс между их трудностями и полученной выгодой (*Katz,* 1982 *b*). Например, ощущение боли в трансе — есть гомеостатический процесс, контролируемый другими, но мы допускаем, что то же самое является верным и для температуры тела. Катц пишет:

> «Танцевальный костер — это один из специфических элементов, использующихся в регулировании исцеляющей энергии. Эта исцеляющая энергия содержится в пламени, и *!Kung* работает с пламенем, чтобы помочь разогреть исцеляющую энергию танцора. Певцы будут тереть угольки в своих руках перед тем, как начнут воздействовать на танцора, ушедшего в транс. Танцоры будут подходить к костру, заходить в него, засовывать в него свои головы, собирать угольки и растирать их по рукам и телу. Но жар пламени не единственное, что помогает закипеть целительной энергии танцора. Знахари используют похожее слово («*da'a*») для описания центрального танцевального костра и огня в их собственных телах, огня, который разогревает их целительную энергию. Костер также помогает танцору приблизиться к состоянию транса, так как он добавляет свою целительную силу к целительной силе танцора. Это делает костер особенно сильным стимулом транса» (*Katz*, 1982 *b*. P. 358).

Интересным в этом этнографическом описании является нейробиологическое открытие, состоящее в том, что окружающая температура и содержание жидкости в теле оказывают сильное воздействие на освобождение эндорфина в течение изнуряющих упражнений, в условиях жары и обезвоживания, вызывающих сильное увеличение содержания эндорфинов, следующее за состоянием жара и обезвоживания (*Kelso, Herbert, Gwazdauskas, Goss, Hess,* 1984).

Поразительно, что пот является важнейшим элементом их лечения. Когда пот начинает течь со знахаря, это является визуальным подтверждением «кипения энергии», признаком транса. *!Kung* верят в то, что пот человека, образующийся в течение трансов целительного танца, производит сильный терапевтический эффект. Впавшие в транс смахивают пот со своей кожи на тело лечащегося и на остальных, чтобы защитить их от болезней.

Далее мы попытаемся дать объяснение этой терапевтической традиции.

Ритуальный опыт и экзогенные опиаты

Похоже, что ниже и символического уровня идентификации, и психофизиологического уровня сенсомоторной стимуляции лежит сущностный биологический уровень социальных контактов.

Недавно начатая работа прояснила, что кожа как орган тела, подверженный непосредственному воздействию окружающей среды, является не только «упаковкой». Скорее это книга записей, передающее устройство, где идет процесс взаимодействия между внутренней и внешней сторонами тела, даже на гуморальном уровне. В добавление к этой трансформационной функции кожи, способствующей пищеварению, та же функция действует и применительно к кишечнику.

Идентичные биоактивные пептиды, выделяемые клетками так называемой «диффузной нейроэндокринной системы» (*Margules,* 1981) в мозге, кишечнике и коже, подразумевают эту передающую функцию.

Таким образом, есть искушение предположить, что, сопутствуя введению в транс (когда целительная сила начинает закипать и вызываеть транс), слезные (потовые) железы выделяют дополнительные опиатные пептиды или вещества, усиливающие действие опиатов, при этом эндогенно действуя на вошедших в транс, изменяя терморегуляцию, поддерживая распространение энергии, стимулируя изменение сознания и будучи способными пронизывать кожу, действуя таким образом и экзогенно. Можно предположить, что в других участниках лечебного ритуала они предотвращают гипертермию (повышенную температуру) и способствуют иммунодостаточности. Опиаты, высвобожденные во время близости к компаньонам, как известно, уменьшают гипертермию (*Frohm*, *Wallnau,* 1983), но сегодня такая паракринная роль ответной реакции потовых желез в терморегуляции еще не подтверждена.

Однако идея экзогенного действия опиатных пептидов не является необычной в нейрофармакологии. Существует свидетельство того, что опиатные вещества (такие как *casomorphin*, *morphiceptin* и *gliadin*) из пищевых источников избегают переваривания и способны достичь желудочно-кишечной зоны, входя в циркуляцию и минуя гемоэнцефалический барьер и, таким образом, проявляя опиатный

эффект периферийно и центрально (*Brantl, Teschemacher, Blasig, Henschen, Lottspeich,* 1981). Эти так называемые экзорфины (*exorphins*), или экзогенные опиатные пептиды, могут иметь функциональную значимость для гомеостаза и поведения младенцев (*Panksepp, Normansell, Siviy, Rossi, Zolovick,* 1984).

Феномен плацентофагии указывает на то, что такой эффект не ограничивается единственно для младенцев, но существует и для взрослых, по крайней мере на уровне, близком к человеческому. Прием съедания плаценты впечатляюще усиливает нечувствительность к боли, что вытекает из увеличившегося уровня опиатов при родах. Похоже, что она (плацента) содержит или стимулирует освобождение вещества, которое усиливает эффект опиатов уже в системе (*Kristal, Thompson, Grishkat*, 1985). Достоинство опиатного обезболивания не вызывает сомнений для роженицы и для возникновения привязанности.

Мы, конечно, осознаем, что несколько положений в этой статье по природе своей гипотетичны. Однако думается, что необходимо попытаться осмыслить последние результаты, полученные психобиологией — это может заставить нас взглянуть на проблемы человека в новом свете. Этнологические и психобиологические данные должны быть объединены, чтобы прийти к холистической теории человеческого поведения.

Мы хотим поблагодарить *Jolan Haraszti, Mihaly Hoppal, Zoltan Kovecses, Maria Kristof, Klara Majoros* за их комментарии и помощь в подготовке этого манускрипта.

Литература

Alexander B.K., Coambs R.B., Hadaway P.F. The Effect of Housing and Gender on Morphine Self—Administration in Rats // Psychopharmacology. 1978. Vol. 58. P. 175—179.

Alleva E., Caprioli A., Laviola G. Postnatal Social Environment Affects Morphine Analgesia in Male Mice // Physiology and Behavior. 1986. Vol. 36. P. 779—781.

Beatty W.W., Costello K.B. Naloxone AND Play Fighting in Juvenile Rats // Pharmacology Biochemistry and Behavior. 1982. Vol. 17. P. 905—907.

Beckman A.L., Llados-Eckman C., Stanton T.L., Adler M.W.. Seasonal Variation of Morphine Physical Dependence // Life Sciences. 1982. Vol. 30. P. 147—153.

Bonnet K.S., Miller J.M., Simon E.J. The Effects o Chronic Opiate Treatment And Social Isolation on Opiate Receptors in the Rodent Brain // Opiate and Endogenous Opioid Peptides / H.W.Kosterlitz (Ed.). Amsterdam, 1976. P. 335—343.

Bowlby J., Teschemacher H., Blasing J., Henschen A., Lottspeich F. Opioid Activities of Beta-Casomorphins // Life Science. 1981. Vol. 28. P. 1903—1909.

Butler S.R., Suskind M.R., Schanberg S.M. Maternal Behavior as a Regulator of Polyamine Biosynthesis in Brain and Heart of the Developing Rat Pup // Science. 1978. Vol. 199. P. 445—447.

Csontos K., Rust M., Hollt V., Mahr W., Kromer W., Teschemacher H.J. Elevated Plasma Beta-Endorphin Levels in Pregnant Women and their Neonates // Life Sciences. 1979. Vol. 25. P. 835—844.

Deceballos M.L., Defelipe C. Circannual Variation in Opioid Receptor Sensitivity in Mouse Vas Deferens // European Journal of Pharmacology. 1984. Vol. 106. P. 227—228.

Dow J. Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis // American Anthropologist. 1986. Vol. 88. P. 56—69.

Eliade M. Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Content porary Faiths and Archaic Reality. London, 1976.

Evoniuk G.E., Kuhn C.M., Schanberg S.M. The Effect of Tactile Stimulation on Serum Growth Hormone and Tissue Ornithine-Decarboxylase Activity During Maternal Deprivation in Rat Pups // Communication in psychopharmacology. 1979. № 3. P. 363—370.

Farbe-Nys C., Meller R.E., Keverne E.B. Opiate Antagonists Stimulate Affiliative Behaviour in Monkeys // Pharmacology Biochemistry and Behavior. 1982. № 6. P. 653—359.

Facchinetti F., Centini G., Parrini D., Petraglia F., D'Antona N., Cosmi E.V., Genazzani A.R.. Opioid Plasma Levels During Labour // Gynecologic and Obstetric Investigations. 1982. Vol. 13. P. 155—163.

Field T. Attachment as Psychobiological attunement: being on the Same Wavelength // The psychobiology of Attachment and Separation / M.Reite, T.Field (Eds.). New York, 1985. P. 415—454.

Frecska E., Arato M., Banki C.M., Bagdy G., Perenyi A., Fekete M.I.K. Hormonal Responses to Fentanyl: Diurnal Variation // Poster presented at the 140th Annual Meeting of the American Psychiatric Association, Chicago. New Research Program and Abstracts. 1987.

Frohm K.D., Wallnau L.B. Opiate Effects on Isolation-Induced Hyperthermia // Pharmacology Biochemistry and Behavior. 1983. Vol. 19. P. 163—167.

Henry J.L. Circulating Opioids: Possible Physiological Roles in Central Nervous Function // Neuroscience and Biobehavioral Reviews. 1982. № 6. P. 229—245.

Herman B.H., Panksepp J. Ascending Endorphin Inhibition of Distress Vocalization // Science. 1981. Vol. 211. P. 1060—1062..

Hoffer M.A. The Roots of Human Behavior. San Francisco, 1981.

Hoffer M.A. Relationships as Regulators: A Psychobiologic Perspective on Bereavement // Psychosomatic Medicine. 1984. Vol. 46. P. 183—197.

Jilek W.G. Altered States of Consciousness in North American Indian Ceremonials // Ethos. 1982 *a*. № 10. P. 326—343.

Jilek W.G. Indian Healing Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today. Surrey (B.C.); Canada, 1982 *b*.

Katz R. Boiling Energy: Community Healing Among the Kalahari !Kung. Cambridge (M.A), 1982 *a*.

Katz R. Accepting «Boiling Energy»: The experience of !Kia-Healing Among the *!Kung* // Ethos. 1982 *b*. № 10. P. 344—368.

Kavaliers M. Schooling Behavior of Fish: An Opiate-Dependent Activity // Behavioral and Neural Biology. 1981. Vol. 33. P. 397—401.

Kehoe P., Blass E.M. Opioid-Mediation of Separation Distress in 10-Day-Old Rats: Reversal of Stress with Maternal Stimuli // Developmental Psychobiology. 1986. Vol. 19. P. 385—398.

KelsoT.B., Herbert W.G., Gwazdauskas F.C., Goss F.L., Hess J.L. Exercise-Thermoregulatory Stress and Increased Plasma Beta-Endorphin/Beta-Lipotropin in Humans // Journal of Applied Physiology Respiratory Environmental and Exercise Physiology. 1984. Vol. 57. P. 444—449.

Klaus M.H., Kennell J.H. Parent-Infant Bonding. St. Louis (MO), 1981.

Kristal M.B., Thompson A.C., Grishkat H.L. Placenta Ingestion Enhances Opiate Analgesia in Rats // Physiology and Behavior. 1985. Vol. 35. P. 481—486.

Kulcsar Z., Frecska E., Varga I. Endogenous Opioid Function and Personality // European Journal of Personality. 1987. № 1. P. 45—58.

Maier S.F. Stressor Controllability and Stress-Induced Analgesia // Stress-Induced Analgesia, Annals of the New York Academy of Sciences / D.D.Kelly (Ed.). New York, 1986. Vol. 467. P. 55—72.

Margules D.L. Beta-Endorphin and Endoloxone: Hormones of the Autonomic Nervous System for the Conservation or Endopenditure of Bodily Resources and Energy in Anticipation of Famine or Feast // Neuroscience and Biobehavioral Reviews. 1979. № 3. P. 155—162.

Margules D.L. Opioid and Anti-Opioid Actions in the Survival and Reproduction of Individuals // Theory in Psychopharmacology Vol. 1 / S.J.Cooper (Ed.). New York, 1981. P. 177—195.

Meck W.H., Church R.M. Opioid Effects on Timing Behavior in the Rat: Possible Actions on Dopaminergic and GABAergic Neurons // Social Neuroscience Abstracts. 1984. № 10. P. 1103.

Moerman D.E. Anthropology of Symbolic Healing // Current Anthropology. 1979. Vol. 29. P. 59—66.

Moerman D.E. Physiology and Symbols: The Anthropological Implications of the Placebo Effect // The Anthropology of Medicine: From Culture to Method / L.Romanucci-Ross, D.Moerman, L.Tancredi (Eds.). New York, 1983. P. 156—167.

Morley J.E., Kay N. Neuropeptides as Modulators of Immune Function // Psychopharmacology Bulletin. 1986. Vol. 22. P. 1098—1092.

Newby-Schmidt M.B., Norton S. Development off Opiate Tolerance in the Chick Embryo // Pharmacology Biochemistry and Behavior. 1981. Vol. 15. P. 773—778.

Panksepp J., Bishop P. An Autoradiographic Map of (3H) Diprenorphine Binding in Rat Brain: Effects of Social Interaction // Brain Research Bulletin. 1981. № 7. P. 405—410.

Panksepp J., Herman B., Conner H.R., Bishop P., Scott J.P. The Biology of Social Attachments: Opiates Alleviate Separation Distress // Biological Psychiatry. 1978. Vol. 13. P. 607—618.

Panksepp J., Herman B., Vilberg T., Bishop P., Deeskinazi F.G. Endogenous Opioids and Social Behavior // Neuroscience and Biobehavioral Reviews. 1980. № 4. P. 473—487.

Panksepp J.B, Normansell L., Siviy S., Rossi J., Zolovick A.J. Casomorphins Reduce Separation Distress in Chicks // Peptides. 1984. № 5. P. 829—831.

Panksepp J.B, Siviy S.M., Normansell L.A. Brain Opioids and Social Emotions // The Psychobiology of Attachment and Separation / M.Reite, T.Field (Eds.). New York, 1985. P. 3—49.

Plonsky M., Freeman P.R. The Effects of Methadone on the Social Behavior and Activity of the Rat // Pharmacology Biochemistry Behavior. 1982. Vol. 16. P. 569—571.

Prince R. Shamans and Endorphins: Introduction // Ethos. 1982 *a*. № 10. P. 299—302.

Prince R. Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis // Ethos. 1982 *b*. № 10. P. 409—423.

Reite M., Capitanio J.P. On the Nature of Social Separation and Social Attachment // The Psychobiology of Attachment and Separation / M.Reite, T.Field (Eds.) New York, 1985. P. 223—255.

Steklis H.D., Kling A. Neurobiology of Affiliative Behavior in Nonhuman Primates // The Psychobiology of Attachment and Separation / M.Reite, T.Field (Eds.). New York, 1985. P. 93—134.

Teschemacher H., Schweigerer L. Opioid Peptides: do They Have Immunological Significance? // Trends in Pharmacological Sciences. 1985. № 6. P. 368—370.

Von Knorring L., Almay B.G., Johansson F., Terenius L., Wahlstrom A. Circannual Variation in Concentration of Endorphins in Cerebrospinal Fluid // Pain. 1982. № 12. P. 265—272.

Wei E., Loh H.H., Way E.L. Brain Sites of Precipitated Abstinence in Morphine-Dependent Rats // Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutic. 1973. Vol. 185. P. 108—115.

Winkelman M. Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis // Ethos. 1986. № 14. P. 174—203.

ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ОБЛАСТЬ ИССЛЕДОВАНИЙ

А.А.Белик

Норма, патология и ИСС

На примере конкретных вопросов, которые анализируются в статьях, представленных в третьем разделе настоящего издания, проявляются общие принципы, свойственные психологической антропологии: открытость к новым, порой неожиданным аспектам исследований, междисциплинарность и стремление к целостности анализа в единстве биологического и культурного подхода с учетом многообразия взаимодействия последних. Я совершенно согласен с Э.Бургиньон, автором предисловия к третьему разделу настоящего издания, что соотношение «биологии» и «культуры» приобрело новое звучание и угол рассмотрения, особенно в связи с исследованиями 1980 годов, часть из которых вошла в данный сборник переводов. Кроме этого, Э.Бургиньон совершенно справедливо выделила ряд проблем, нуждающихся в анализе и специальном рассмотрении: неразработанность языка и логико-методологические трудности интерпретации и фиксации результатов исследований этой новой междисциплинарной области; необходимость интеграции как между различными науками, изучающими эту относительно новую проблему (ИСС, био-

логия и культура), так и в процессе анализа функционирования человека в единстве его «тела» и «духа»; и, наконец, недостаточность эмпирической информации (особенно эндогенно-телеметрического характера, получаемой непосредственно во время ритуалов и обрядов), а также сложность ее осмысления. Последнему аспекту в общем плане много внимания уделил Дж.Деверо в автореферате своих теоретических работ, опубликованном в первой части настоящего издания.

Хотелось бы особенно подчеркнуть, что как в публикуемых исследованиях, так и в тех, что не вошли в настоящий том, больше вопросов и смелых гипотез, чем ответов и решений широкого спектра проблем, связанных с соотношением нормы и патологии и роли ИСС для функционирования человека. Многие из этих проблем еще долго будут предметом пристального внимания ученых. Среди них ведущую роль занимает исследование вопроса о соотношении нормы и патологии в различных культурах и анализ ИСС в самых различных формах (от логико-методологического аспекта и проблемы классификации до биологических оснований, лежащих в фундаменте ИСС).

Проблема соотношения нормы и патологии, а точнее многообразия *нормы* в условиях различных культур, была сформулирована еще в 1920—1930 годы (Р.Бенедикт и др.). В 1950—1980 годах исследование этого вопроса получило дальнейшее развитие как в форме конкретного транскультурного анализа особенностей душевных заболеваний (этнопсихиатрия, этномедицина и т.д.), так и в виде разработки общетеоретического положения о том, что норма (патология) есть понятие не только абстрактно-клиническое, но и конкретно ситуационное, контекстуальное; что «нормальное» поведение человека не есть неизменное качество, но функция от определенной конкретно-исторической, этнокультурной и эколого-биологической ситуации. Во многих отношениях рассмотрение этой проблемы в психологической антропологии отличается от классической фрейдистской установки изучать все сквозь призму патологии. Такая классическо-психоаналитическая трактовка имеет широкое распространение среди современных ученых. Наиболее последовательно, а что более важно — наиболее явно такую точку зрения поддерживает А.Меннингер, который полага-

ет, что все люди есть носители патологии, вопрос только в степени ее выраженности[1].

Другими словами, все люди в меру ненормальны. Психологические же антропологи ставят вопрос по-другому: представители различных культур нормальны, но в каждой культуре по-своему. В связи с рассмотрением этой сложной проблемы, необходимо привести очень интересное замечание И.Эйбла-Эйбесфельдта о том, что современные исследователи достаточно хорошо ориентируются в различных дисфункциях и патологиях человека, но «...имеют очень слабое представление о нормальном функционировании человека...»[2].

Именно различным многоуровневым аспектам «нормального» функционирования человека в разнообразном культурном, природном окружении с учетом этнокультурной специфики его организма посвящены исследования ИСС.

Эмоционально-психологические состояния и их трансформация в ритуале как энергетическая стратегия поведения

Обращаясь непосредственно к изучению ритуального транса и других форм ИСС, хотелось бы коснутся некоторых (но далеко не всех) их аспектов, являющихся предметом анализа Э.Бургиньон, В.Жилека, Р.Принса, Э.Фрески и С.Кюльсар.

Предварительно стоило бы остановиться на ряде итоговых положений более ранней публикации Б.Лекс «Нейробиология ритуального транса» (1979), поскольку в ней был подведен итог анализа ИСС в различных его формах и предложена обобщающая концепция ритуального транса. Итак, по мнению Лекс, «...ритуальный транс <...> происходит из манипуляций универсальными нейрофизиологическими структурами, содержащимися потенциально в поведении всех нормальных индивидов и функционирующих как гомеостатический механизм для индивидов и групп»[3]. Основная

[1] *Menninger K., Mayman M., Pruyser P.* The Vital Balance. The Life Process in Mental Health and Illness. New York, 1963. P. 32.

[2] *Eibl-Eibesfeldt I.* Human ethology: Cambridge, 1979. P. 18.

[3] *Lex B.* Neurobiology of ritual trance // The spectrum of ritual / E.G.d'Aquile (Ed.). New York, 1979. P. 118.

цель большинства ИСС — устранить «эмоциональную асинхронию», существующую в группе, в отношениях индивида с окружающей действительностью, а также «поднастроить» накопившуюся «асинхронность» внутриорганических процессов того или иного индивида. «Настройка», гармонизация (в той или иной степени) процессов как межличностного (или внутриличностного), так и внутриорганического характера есть основной результат и задача ИСС. Существующую роль самые разнообразные формы ИСС играют в балансе энергозатратного и энергосберегающего поведения человека — в переходе его из пассивного в активное и наоборот[4].

Фундаментальную роль в указанных выше процессах играют самые различные эмоционально-психологические состояния (страх, боль, печаль, разлука, ожидание, радость, любовь, привязанность, эйфория, страдание, отчаяние, мольба...). Эмоционально-психологические состояния имеют сложную интегративную структуру и обладают субъективно-личностным содержанием, специфическую окрашенность которому придают этнокультурные особенности. Решающее значение «эмоций в культуре» подчеркивал еще А.Рэдклифф-Браун: «...Общество зависит в своем существовании от присутствия в сознании своих членов определенной системы чувств, при помощи которой регулируется поведение индивидов в соответствии с потребностями общества»[5]. Наглядной иллюстрацией этого основополагающего тезиса являются психологические типы культур Р.Бенедикт и различное значение эмоций в них.

Положения А.Рэдклифф-Брауна и типы культур Р.Бенедикт приобретают несколько иную интерпретацию в свете современного психобиологического подхода и широкого спектра проблем, связанных с анализом ИСС. Отметим лишь некоторые из них. Наиболее интересным мне представляется рассмотрение некоторых следствий того положения, что поведенческие акты с эмоциональной окраской (например, победа—поражение и т.д.) имеют регулятивное значение для внутриорганических процессов индивидов.

---

[4] Более подробно об этом см.: *Белик А.А.* Психологическая антропология: история и теория. М., 1993. С. 117—142. (Гл. 6. Измененные состояния сознания и психотерапия), а также в учебном пособии: *Белик А.А.* Культура и личность. М., 2001.

[5] *Radcliffe-Brown A.R.* Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology. Cambridge, 1922. P. 330.

Наиболее явно подобные феномены видны в ситуациях межличностного соперничества, в играх соперничества (коллективных и индивидуальных) и других аналогичных действиях. Собственно в процессе энкультурации (от раннего детства до взрослого состояния) в каждой этнокультурной общности осуществляется определенное формирование стереотипов реагирования, имеющих внутриорганические следствия. (Естественно, что в этом плане «дионисийское» общество отличается от «аполлоновского»). Окончательно «закрепление» той или иной формы и типа эмоционально-психологического «ответа» происходит в обрядах инициации, очень часто с ИСС (как это показано, например, в статье В.Жилека).

Выделение в качестве приоритетных тех или иных форм межличностного взаимодействия (например, кооперации, дружелюбия или насилия как формы достижения целей) означает и выбор энергетической стратегии поведения группы или индивида. Совершенно по-новому в этом плане видится соотношение «доминирования» и «подчинения» как в истории, так и в межличностных отношениях. Приоритет в открытии фундаментального значения феномена «доминирования» (особенно в отношениях мужчин и женщин) принадлежит, видимо, А.Маслоу[6]. Доминирование—подчинение является здесь формами энергозатратной или энергосберегающей стратегии индивидов (групп, масс и т.д.), при этом связанных между собой диалектическим способом взаимоперехода, взаимодействия.

По отношению к эмоционально-психологическим состояниям вообще, а особенно в связи с ритуальным трансом, практически все исследователи выделяют одну важную черту — в той или иной форме присутствует переход от ужаса, страха к какой-либо противоположной эмоции или состоянию. Очень существенно здесь то, что участников ритуала инициации ***учат*** *преодолевать, трансформировать эти исходные состояния страха* (от боли до шока) в иные культурно-специфические формы. В то же время весьма существенным является то, что «человеческие существа показывают незаурядный аппетит к восприятию переживания страха и активно ищут ситуации, способные удовлетворить

---

[6] См., например: *Maslow A.H.* Dominance-feeling, behavior and status // Psychological Review. 1937. № 44. P. 400—429.

это желание»[7]. Оппозиция страху — это очень сложный феномен, получивший название привязанности («*attachment*»).

Привязанность[8] — это прежде всего стремление человека (от младенца до взрослого любой культуры) к сообщности и общению с окружающим «живым» миром. Это свойство, потребность и одновременно способность человеческого существа, его родовое качество. Именно благодаря ему осуществляется достижение комфортного состояния человека («*Well-being*», в том числе и с оттенками эйфории). Как показано в статье Э.Фрески и С.Кюльсар, «привязанность» имеет основания в специфической биологии человека и играет важную роль в онтогенезе индивида, так же как оказывала значительное воздействие в филогенезе. Одно из главных назначений этой способности человека (формируемой в онтогенезе на основании органических предпосылок) — обеспечивать сплоченность общности, достигать психобиологической синхронизации ее членов.

Существенно дополняет ряд функций «привязанности» межкультурный механизм регуляции «уединение—обще-

---

[7] *Eibl-Eibesfeldt I., Sutterlin Chr.* Fear, defence and aggression in animals and man: some ethological perspectives // Fear and defence / Brain et al. Chur (Ed.). 1990. P. 384.

[8] *Attachment* — привязанность, стремление к сообщности — особая форма сильной аффективной связи между ребенком в раннем детстве и взрослыми, другими детьми и т.д. Эвристический потенциал этой фундаментальной особенности человеческих существ (у животных «импринтинг») огромен и в исследованиях 1980—1990 годов предприняты лишь первые попытки осмысления «привязанности» в контексте различных областей человеческой деятельности и историческом развитии культур (обществ). По моему мнению, — это одно из крупнейших открытий в поведенческих науках 1960 годов. Оно было подготовлено работами К.Лоренца об импринтинге (запечатлевании) и во многом обусловлено пристальным вниманием антропологов (направления «культура-и-личность») к периоду раннего детства. В настоящее время активно изучается этологами и психологическими антропологами. Одной из самых информативных и фундаментальных работ является труд J.Bowlby «Attachment and loss», очередное издание которого вышло в 2000 году. Этот же ученый высказал в конце 1980 годов предположение о фундаментальной роли «привязанности» в различных видах внушения, в том числе гипноза. Проблеме, рассматриваемой в этой статье (так же как и в статьях Р.Принса и Э.Фрески и С.Кюльсар), а именно соотношению страха и привязанности посвящен ряд работ. Наиболее интересные (и видимо первые) это исследования *Leyhausen P.* Aggression, fear and attachment: complexities and inter dependencies // Human Ethology. Cambridge, 1979. P. 253—264; *Eric A.* Salzen Social Attachment and a sense of security // Human Ethology. P. 595—622.

ние» («*Privacy regulation*»), «*Я*—другие»[9], занимающий ключевые позиции в обеспечении удовлетворения двух фундаментальных потребностей человека: к общению и уединению. Он обеспечивает избирательный доступ к «*Я*» (*Self*) как энтокультурной, так и физической стимуляции. То или иное соотношение уединения—общения классифицирует культуры и личности по уровню открытости—закрытости. Именно взаимодействие «*Я*—другие» вместе с феноменом «привязанности» формирует в человеке доверие (недоверие), веру в те или иные культурные ценности.

В работах, посвященных изучению ритуалов, особенно со специфическими видéниями, нередко встречается утверждение о том, что субъективно-личностное содержание ритуала (например, видéний) зависит от того, разделяет ли участник культурные ценности данной этнокультурной общности, или нет. Другими словами, воспринимает ли он ценности определенной культуры как свои или как чужие. Причем это положение касается не только представителей других культур, но и индивидов, номинально принадлежащих к определенной культуре, но не прошедших должного процесса энкультурации (у Жилека это «*departtern*» индейцы, то есть отчужденные от своей культуры). Речь здесь идет о том, что с культурными ценностями образуется аффективная связь (типа привязанности), обеспечивающая регулятивное воздействие символов и ритуалов и влияющая, видимо, на субъективно-личностное содержание переживаний в церемониях.

Особый интерес со стороны антропологов вызывает специфическое содержание видéний во время ритуалов, часто недоступное представителям современной культуры. Визуализированные образы, которые видят индейцы и американцы-антропологи, различны в одних и тех же ритуалах с использованием одних и тех же наркотических веществ (если они используются). При этом образы, которые видят впервые участвующие в ритуале, отличны от содержания видéний прошедших инициацию. Самое интересное, что

---

[9] Проблема соотношения «уединения—общения» — одна из центральных в этологии и экологии человека. Одно из первых исследований на эту тему — *Altman I.* Privacy as interpersonal boundary process // Human Ethology. Cambridge, 1979. P. 95—132. В № 1 журнала «Культуры» за 1983 год опубликован перевод интересной статьи И.Эйбл-Эйбесфельдта «Общественное пространство и его социальная роль».

впервые участвующих в ритуале учат трансформировать образы от страшных к приятным (классический вариант — образ жуткой змеи или ягуара превращается в видение прекрасной женщины). В связи с этим ряд исследователей, в первую очередь У.Ла Барр, предложили различать психофизиологические (химические) и символически-культурные аспекты видений. Дж.Сискинд, анализируя этот вопрос, отмечает, что «ягуаров, змей, прекрасных женщин нельзя обнаружить в растительной субстанции <...> молодой человек должен научиться придавать зрительным галлюцинациям и физиологическим ощущениям форму и очертания духов»[10].

Интересно, что многие мифологические верования получают поддержку и визуальное оформление в виде́ниях в ритуалах. Пока этот вопрос практически не исследован и можно лишь согласиться с мнением Э.Бургиньон о том, что «фантастический мир галлюцинаций получает культурную поддержку и определяется как “истинная” реальность, а бодрствующий мир считается его отражением, если не полной ложью...». А раз так, то «мотивации бодрствующего поведения надо искать в мире виде́ний, который становится в этом случае важным измерением во взаимодействии культуры и личности»[11].

Значение образа (символа) в регуляции поведенческих стереотипов и внутриорганических процессов. ИСС и психология искусства

Приведенные примеры из конкретных ритуалов с ИСС показывают сложность духовной культуры индейцев и специфически человеческие способности взаимодействия с идеальными сущностями (образами, видениями), которые дают возможность *управлять внутренним субъективным миром переживаний и воздействовать на внутриорганические процессы*. Последний аспект наиболее детально описан в статье Э.Фрески и С.Кюльсар прежде всего в форме анализа влияния образов, представлений на сложную систему

[10] *Siskind T.* To Hunt in the Morning. New York, 1973. P. 136.

[11] *Bourguignon E.* Psychological Anthropology. New York, 1979. P. 266.

взаимодействий, опосредованную «социальной привязанностью». Как очень точно отметили эти авторы: в процессе развития общества «...роль внутренних представлений становится выдающейся и символические знаки или ментальные образы могут занять место “реальных” людей»[12], и тем самым влиять как на внешние поведенческие стереотипы, так и на внутриорганические процессы. Таким образом, субъективные переживания или действия с образами могут воздействовать на биологические структуры организма так же, как и события, взаимодействия, происходящие во внешней реальности.

Эту же идею выразил и Р.Принс в виде теории — гипотезы «иммитативного гиперстресса», рассматривающей торможение, затруднение «тестирования реальности» как позитивный момент, обеспечивающий активацию внутренних систем организма. Основное положение, рассмотренное Принсом, — то, что организм реагирует на образы (в его примерах — сновидения) как на реальность, «верит» в действительность происходящего. В этом, видимо, суть особого человеческого способа жизнедеятельности, создавшего особую «вторую» реальность — культуру, в которой образы, символы, мифы, то есть продукты творчества людей, результат их действия с идеальными образованиями, имеют тот же статус реальности, что и материальные образования. При этом надо иметь в виду, что феномен «иммитативного гиперстресса» проявляется не только во сне, но и в бодрствующем состоянии. Особенно отчетливо он проявляется в ситуации ожидания чего-либо страшного, угрожающего... Вообще, психологическое состояние ожидания (в определенном смысле предвосхищения) сопровождается, видимо, сложным комплексом явлений, протекающих вне сознания человека, который является «запускающим» механизмом ряда процессов, в том числе и обезболивания.

В этом плане инициирующие (настоящие, жуткие в действительности) ритуалы имеют назначение сформировать определенную доминанту, играют роль сильнодействующего средства. Последующие ритуалы есть уже изображение воспроизведения, нередко драматизация ужаса первого испытания. Таким образом, небезосновательно будет предпо-

---

[12] *Freska E., Kulcsar Z.* Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance // Ethos. 1989. № 1. P. 77—78.

ложить, что последующие ритуалы действуют аналогично эффекту «плацебо»[13].

Вера в действительность изображаемого (мифологические, сказочные герои и т.д.) проявляется в процессе восприятия и сопереживания произведениям искусства (появление первобытного искусства в виде наскальной живописи есть маркер появления человека культурного). Катарсический механизм сопереживания, умение трансформировать образы в воображении формируется в детстве вместе с усвоением человеческого способа жизнедеятельности в особенной этнокультурной форме[14]. Фундаментальную роль здесь играет стремление и потребность в «сообщности, опосредованная социальной привязанностью».

В восприятии произведений искусства, также как и во сне, заторможена функция проверки реальности (критичность) на чувственном уровне. Интенсивность этого феномена значительно слабее, чем во сне или в трансе, оно проявляется слабо, чуть-чуть, но все же на какое-то мгновение, неуловимый момент мы забываем свое «*Я*», сопереживаем «Другому» (*вымышленному*, *воображаемому*). Таким образом, всякое достаточно глубокое переживание произведений искусства содержит ИСС. Данное положение отражено в трудах современных исследователей[15], а основатель подобного взгляда — Платон («Федр», «Законы» и др.).

Весьма интересная интерпретация функции искусства предложена классиком российской антропологии Я.Я.Рогинским. Он полагает, что важнейшим назначением искусства является преодоление аритмичности человеческой мыслительной деятельности и утраты яркости, живости восприятия при монотонной активности. Иначе говоря, Рогинский развивает идею о синхронистической функции искусства по отношению к асинхронным тенденциям, существующим в культуре и человеке. Рассматривая процессы творчества, создание образов, российский антрополог под-

---

[13] См.: *Rossi E.L.* The Psychobiology of Mind-Body Healing. New York, London, 1988. P. 3—20.

[14] См. подробнее об этом: *Белик А.* Человек: раб генов или хозяин своей судьбы? М., 1990. С. 57—61.

[15] См.: *Леонтьев Д.А.* Психология смысла. М., 1999. С. 429; *Tart C.* The systems approach to states of consciousness // Beyond Ego: Transpersonal Dimensions in Psychology / R.Walsh, F.Vaughan (Eds.). Los Angeles, 1980. P. 116.

черкивает, что это не просто воспроизведение, это особая трансформация, переделка того, что есть. В развитие этой идеи он приводит слова историка и философа Эдгара Кинэ (1803—1875) из книги «Творение» (1869—1871) о том, что образы искусства не есть простая репродукция существующих форм. Лучшие произведения искусства — разве это «...не великий порыв человеческого разума к созданиям, которые еще не существуют, может быть никогда не будут существовать, но тем не менее принадлежат потоку в организованном мире? <...>Человек в нетерпении войти в будущее. Он заранее овладевает им в искусстве»[16].

Человек — существо, устремленное в будущее. Даже ребенок в детстве осознает свое будущее состояние (быть «большим», взрослым) и активно готовится к нему, моделирует мир «взрослых», учится действовать с воображаемыми сущностями (палка у него становится то самолетом, то лошадью в играх).

Функция предвосхищения, «проигрывания» возможных вариантов будущих действий — одна из важнейших в ритуалах вообще[17]. Ритуалы инициации играют здесь особую роль, также как и сны — иммитации гиперстрессовой ситуации. Но одновременно здесь же содержится возможность замещения реального действия (например, кровавого сражения) его изображением, сопереживанием, драматизацией. Таким образом сопереживания в восприятии искусства содержат ИСС, а ритуалы (в том числе и с ИСС) есть представление, но нередко весьма реалистическое.

В связи с такой постановкой вопроса нельзя не привести положение Э.Бургиньон о ритуалах как способе отбора психологических черт личности в свете будущих социальных ролей и рассмотрение одержимого транса как драматического представления, в котором его участник становится «Другим», теряя свою идентичность, свое «*Я*». При этом, если транс — это переживание, то одержимый транс — это представление и перевоплощение, предполагающее деперсонализацию[18]. Хотелось бы подчеркнуть, что само наименова-

---

[16] *Рогинский Я.Я.* Об истоках возникновения искусства. М., 1982. С. 23—24.

[17] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and ritualization from biological perspective // Human Ethology / M. von Granach et al (Ed.). Cambridge, 1979. P. 12.

[18] *Bourguignon E.* Psychological Anthropology. New-York, 1979. P. 262.

ние рассматриваемого типа феноменов — «измененное состояние сознания» — несколько неточно, поскольку изменения затрагивают не только сознание, но касаются и всего внутриорганического функционирования, предполагая в том числе и трансформацию мускульной активности. При этом могут наблюдаться (в зависимости от вида транса) парадоксальные состояния: активизация мышечной активности при пассивности (торможении) работы головного мозга и наоборот. При всем многообразии явлений, объединенных понятием ИСС, их функциональную направленность все же можно описать единым интегративным принципом, предложенным российским ученым А.А.Ухтомским: доминанта как комплекс симптомов во всем организме, как совокупность центров с повышенной возбудимостью в единстве ЦНС и АНС. Доминанта есть важнейший принцип поведения и реагирования человека, определяемый соединением наличной ситуации и этнокультурного опыта, учетом одновременно в динамике процессов торможения и возбуждения, использованием прошлого опыта и предвосхищением будущих ситуаций в интегративной форме. Значительную роль здесь играет наш мозг — «...этот удивительный аппарат, представляющий собой множество переменных, калейдоскопически сменяющихся органов предупредительного восприятия, предвкушения и проектирования среды. Процесс же смены органов достигается посредством образования доминанты и торможения прочего мозгового поля»[19].

ИСС — проблема интерпретации

В публикуемых статьях, посвященных ИСС, авторы предлагают различные объяснения-интерпретации исследуемых феноменов. Это и интересные гипотезы Р.Принса, и весьма продуктивная классификация типов транса, и объяснение функциональной направленности экстатических ритуалов Э.Бургиньон. Особый интерес вызывает в этом плане статья Э.Фрески и С.Кюльсар, поскольку наряду с психобиологическим подходом они отстаивают идею о том, что феномен ИСС может быть более глубоко понят в рамках междисциплинарной интеграции, направленной на построение

[19] *Ухтомский А.А.* Избранные произведения. Л., 1978. С. 14—15.

целостной (холокультурной) теории человека (я бы назвал это синтетической теорией человека). Принимая принципы, предложенные Э.Фреской и С.Кюльсар для объяснения комплекса проблем, связанных с ритуальным трансом, хотелось бы дополнить их рядом положений.

Представляется возможным использование для дальнейшего анализа проблем, связанных с ИСС, некоторую совокупность интерпретирующих подходов. Значительную роль в ней должны играть исходные принципы «теории доминанты», предложенные А.Ухтомским (но, к сожалению, не получившие дальнейшей разработки), а также концепция стресса Г.Селье. Наряду с этими интегративными подходами к жизнедеятельности человека, анализ целостной проблемы ИСС невозможен без «теории привязанности» (*attachment*), которая, правда, находится в процессе развития и совершенствования. Применение принципа доминанты вместе с анализом роли эмоционально-психологических состояний в динамике (привязанность против страха, агрессивности) с учетом психобиологического подхода (*top*-регуляция) позволяет систематизировать и объединить факты из различных областей науки и сфер деятельности человека в единое целое. Смысл психобиологического подхода и анализа внутриорганических процессов (под определенным углом зрения: Ухтомский — Селье — интегративно-функциональный подход) состоит не в поисках (в свете теории локализации) мифических коррелятов различных аспектов деятельности человека, а *в изучении и моделировании механизмов взаимодействия человека как живого существа качественно особого типа*.

Такой способ рассмотрения предполагает, что человек обладает качественным своеобразием и особым — культурным (социальным) — способом жизнедеятельности. Другими словами, наряду с культурно-антропологическим рассмотрением необходимо обращение к философской антропологии и психологии личности для уточнения двух положений (хотя бы в самом общем виде): какую модель человека (личности) мы выбираем и какими родовыми качествами обладает человек применительно к его деятельности. Если выразить это проще, то вопрос состоит в том, какое содержание мы вкладываем в понятие «человек» (личность). В историческом очерке психологической антропологии уже шла речь о существенном значении выбора типа определе-

ния личности (человека). Здесь же хотелось бы кратко охарактеризовать общетеоретическое (философско-антропологическое) видение человека.

Итак, человек — живое, эмоционально-чувствующее существо, действующее с образами (символами и другими идеальными формами) наряду с вещественными предметами в «поле» межличностных взаимодействий. На его жизнедеятельность оказывают воздействие как природные и культурно-физические факторы, так и символические (часто воображаемые) формы. Разум человека не есть нечто противоположное эмоциям, некий исчисляющий рассудок (−, +), все переводящий в количественные категории), но синтетическая способность человека «производить» новые образы, символы, овеществлять их на различных уровнях, в том числе и на материально вещественном (это может быть материальная культура или преобразование природной среды — парковое искусство). «Разум» (мышление) есть деятельность, в которой тесно переплетено рационально-аналитическое и интуитивное начала. В содержательном плане мышление как деятельность, направленная на понимание, есть сплав переживания чувственных образов и интеллектуального созерцания символов, то есть логико-аналитическое распредмечивание (опредмечивание) дополняется чувственным.

Способность человека к мышлению тесно связана и является проявлением особенностей его социального (культурного) типа жизнедеятельности. Основными чертами специфически человеческого способа деятельности является: *1*) универсальность; *2*) опосредованный характер деятельности; *3*) целеполагающая форма деятельности (от «мысли» к «действию»). Особо необходимо отметить, что целеполагание предполагает «вынесение-во-вне» в самых различных формах, что в свою очередь создает возможность обмена взаимодействиями («энергией»)[20].

Очень наглядно процесс «энергетического» обмена (прежде всего в аспекте снятия эмоциональной асинхронии) показан на примере исцеляющих ритуалов в статье Катца «Принимая кипящую энергию» (она достаточно репрезентативно представлена в статье Э.Фрески и С.Кюльсар). Аналогичные процессы (в смысле изменения эмоциональ-

---

[20] См.: *Белик А.П.* Социальная форма движения. М., 1982.

но-психологических состояний) происходят при коллективном восприятии различных форм искусства (наиболее наглядно это видно на рок-концертах). Вполне вероятно, что для осуществления коммуникации гармонизации (внутренней или внешней) человеку необходимо «вынести-во-вне» свою сущность в виде символов, образов, чтобы затем соединиться с ней через посредника — будь то шаман как посланник богов или рок-звезда как объект поклонения. Вероятно, что человеку, для того чтобы найти *Себя*, необходимо объективировать себя-во-вне в различных формах, а затем стремиться опять соединиться с «бытиём-брошенным-в-мир» и обрести целостность.

ИСС — проблема интегрального познания. Конструктивизм и интуиционизм

В настоящей статье рассматривается лишь небольшой фрагмент области исследований различных феноменов культуры, связанных с ИСС. Автор не ставил себе задачей рассмотреть все возможные следствия, продолжения и новые аспекты изучения ИСС, которые могут быть реконструированы на основании даже того ограниченного множества фактов, что представлены в публикуемых работах.

Тем не менее в настоящей статье имеет смысл рассмотреть, хотя бы кратко, несколько проблем, связанных с ИСС, которым уделяется недостаточное внимание. В первую очередь речь идет об огромном разнообразии форм ИСС (или просто транса). Этот вопрос уже частично затронут в предшествующих размышлениях о наличии элементов ИСС в восприятии произведений искусства, в аналогии ритуала и драматического представления. Среди многообразия ИСС наряду с «сильными», явно выраженными формами экстатических состояний существуют «легкие» виды транса более слабой интенсивности, но не меньшей значимости для понимания проблемы в целом.

К более «легким» формам ИСС (транса) относятся эмоционально окрашенные переживания при восприятии произведений искусства, комплекс явлений, описываемых понятием «высшие переживания» (А.Маслоу), состояния,

переживаемые человеком в экстремальных ситуациях (полярная ночь, космический полет, одиночество, особые переживания спелеологов и т.п.), особое внутреннее чувство у дрессировщиков («кураж»), спортсменов и актеров[21]. Новая форма или формы ИСС появились в последнее время в связи с коллективным посещением «виртуальной реальности».

Особое место среди различных форм транса занимают различные виды гипноза (и постгипнотического внушения). В современной науке вопрос об отнесении гипноза к ИСС решается неоднозначно. Но я полагаю, что состояния, достигаемые при гипнозе, могут рассматриваться в качестве типа явлений, относящихся к множеству феноменов, описываемых понятием «одержимый транс» (Э.Бургиньон). По классификации Э.Бургиньон, гипнотические состояния близки к одержимому трансу по целому ряду характеристик (амнезия, психологическая пассивность, физическая активность, действия по предписанному сценарию). При этом нельзя забывать, что, несмотря на длительную историю использования гипноза, наука пока далека от всестороннего понимания этого явления.

В свете широкого участия ИСС (транса) в самых различных аспектах жизни человека необходимо переосмыслить весьма радикальную позицию Т.Тарда о роли внушения и подражания в обществе людей. Т.Тард использует слово «гипноз» для обозначения всего спектра явлений, связанных с внушением, практически эквивалентным понятиям «ИСС» (транс). В книге «Законы подражания» (Часть III. «Что такое общество») он рассматривает процесс формирования ребенка как переход от одностороннего гипнотического влияния к взаимному. По мнению Т.Тарда, общественная жизнь «...подобна гипнотическому состоянию, — лишь особая форма сна <...> Иметь лишь одни внушенные идеи и считать их своими — такова иллюзия, свойственная сомнамбулам, так же как человеку, живущему в обществе»[22].

Даже при рассмотрении самых различных видов ИСС (и сильных, и слабых, и гипнотических) явно бросается в глаза одна их черта, свойственная большинству из них, достигаемых не спонтанным образом, — мы умеем их создавать,

[21] См.: *Белик А.А.* Человек: раб генов или хозяин своей судьбы? М., 1990. С. 93—111.

[22] Цит. по: *Фулье А.* Психология французского народа // Революционный невроз. М., 1998. С. 19.

воспроизводить, но не можем объяснить в терминах позитивистской науки. Таким образом, мы знаем как достичь их, «сконструировать», но не можем показать причинно-следственные связи, дискретно-аналитические этапы развития подобных явлений. По отношению к описываемому кругу явлений мы находимся в том же положении, что и представители традиционных культур, которые не могут ответить на многие вопросы антропологов (почему? какая причина?), поскольку большинство знаний-умений передается путем показа, наглядного способа, как овладеть (сконструировать тот или иной навык, умение) (мнение М.Мид). (Кстати, невозможность однозначного объяснения в виде линейных зависимостей касается огромного диапазона деятельности человека, требующего высокого профессионализма.) Хотелось бы заострить внимание на интерпретации двух ключевых понятий — создание, *конструирование* (можно даже производство) психологических состояний и *объяснение* тех или иных явлений культуры.

Если объяснить (познать) — это свести сложные явления культуры к простым количественным линейным закономерностям математическо-статистического характера, в конечном счете — к энумерическому ряду исчислений (+, – 1, 2, 3, 4 ... *n*), то вряд ли хоть один феномен типа ИСС будет когда-либо объяснен. Тупиковым будет также и путь познания, связанный с бесконечными поисками непосредственных локально действующих коррелятов внутриорганического функционирования с целью объяснения феноменов культуры (в нашем случае ИСС). Безусловно, что всякая деятельность человека опирается на внутренние процессы организма, но эти биологические (химические и др.) изменения *носят неспецифический характер, подобно тому как материально-вещественное основание знака (символа) не связано с его значением (этнокультурным содержанием, смыслом)*. При этом вполне возможно соотнесение психологических состояний с внутриорганическими *интегральными* изменениями типа доминанты. Кроме этого подобный путь познания в качестве исходной модели использует абстрактно-клиническую модель человека (изолированный индивид вне многоуровневой системы связей с внешним миром) и, что еще более важно, прямо-таки мистифицированное понятие «Реальности», которое дает нам однозначный ответ (+, –) на поставленный вопрос. (Такое поня-

тие реальности можно встретить, например, в работах Г.Стейна.) Такая однозначная реальность есть у компьютера, но не у человека. Дело как раз в том, что человек существует в культурной пространственно-временной реальности, во многом (но не во всем) созданной им самим. И как хорошо показал К.Юнг (а Л.Леви-Брюль совершенно этого не понял), «Западная культурная реальность» отличается от «Восточной» и «Традиционной».

Особенно хотелось бы подчеркнуть, что примитивный эмпиризм очень часто апеллирует к математической точности как к символу «настоящей науки». Но еще в 1920—1930 годах XX века и в последующие годы среди математиков, методологов науки (в том числе неопозитивистского направления) шла длительная дискуссия на тему: «Как доказать существование объектов математики?». В итоге были выработаны три программы, которые носят общенаучный характер (во многом они касаются и наук о культуре и человеке). Первая получила название «интуиционизма» (я чувствую, что объекты математики существуют), вторая — «конструктивизма» (я могу построить, знаю правила, способы построения объекта) и, наконец, третья — «формализма». Первые версии «формализма» поставили себе целью построить «точную» науку, в которой можно простейшие научные положения (протокольные суждения) соотнести (однозначно) и верифицировать (подтвердить, проверить) в процессе непосредственного соотнесения с некой однозначной реальностью. Программа формализма потерпела крах (оказалось невозможным формализовать даже арифметику — см. теорему *Гёделя*) и была подвергнута бесконечным модернизациям. Но, к сожалению, это обстоятельство не учтено (или его не хотят учитывать) многими исследователями. (Классический случай — многомиллиардная афера века с расшифровкой генома человека.)

Более продуктивным представляется интегральный путь познания проблем ИСС, стремящийся учесть историко-психологическое, функциональное значение того или иного типа транса, его роль в конкретной культуре. Примером такого подхода могут служить работы Э.Бургиньон и других психологических антропологов, которые исследуют как внутриорганические аспекты, так и культурно-психологические, социальные следствия существования экстатических ритуалов в этнокультурной общности. Э.Фреска и С.Кюльсар,

отчетливо осознавая сложность проблем, связанных с ИСС, пришли к идее необходимости создания интегративной теории человека. Интегральный путь ИСС не исключает создания физико-математических объяснительных моделей ИСС, которые должны использоваться вместе с другими подходами. Например, интересны попытки в этом направлении известного физика Шредингера в 1940—1950 годах, и совсем недавняя идея Е.Росси об интерпретации психотерапевтических процессов при помощи «волнового подхода» (его статья так и называется «Волновая теория психотерапии»[23]). В психоантропологических исследованиях реализуются научные программы «интуиционизма» и «конструктивизма». Последний подход стал особенно актуальным при исследовании современной культуры примерно на рубеже 1960—1970 годов XX века. Это связано с обоснованием его в теоретической социологии[24] и психологии, а также с практическим применением идеи моделирования человеческого развития и огромной ролью сферы досуга, шоу-бизнеса. С середины 1980 годов значение последних стало настолько влиятельным, что появился термин «цивилизация иллюзий». Именно в это время с созданием глобальных информационных сетей стало возможным манипулировать сознанием сотен миллионов людей, сознанием, в котором все большую роль стали играть ИСС. В это же время современное искусство достигло уровня «гиперреализма», когда образ уже продуцирует реальность (И.С.Бодрияр—А.Генис). Таким образом от воспроизводства прошлого (настоящего) человек перешел к производству (конструированию) будущего. Особенностью современной ситуации, сложившейся в индустриальной культуре, является громадная роль информационных сетей в формировании представлений человека, в том числе мировоззренческого плана. Можно даже сказать, что «производство» новостей есть часть шоу, которое продолжается. Грань между «постановкой» и действительностью стала очень зыбкой. Да и вообще игровая действительность намного интересней «настоящей реальности». Производство иллюзий, «прекрасного, дивного мира» стало ведущим направлением духовного производства. Совершенно новым явлением в конце 1990 годов стали коллектив-

---

[23] См.: Эволюция психотерапии. Т. 4. М., 1998.

[24] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.

ные походы в виртуальную реальность, во время которых участники испытывают специфические ИСС. Интересна еще одна деталь развития современных информационных технологий — наиболее перспективным признано новое направление, связанное с трансформацией оцифрованной информации в образный план, позволяющее резко увеличить продуктивность ЭВМ[25]. Таким образом, самые передовые технологии XXI века так или иначе связаны с феноменами традиционной культуры (ИСС и образные видéния).

Место исследований ИСС в психологической антропологии

Огромную роль ИСС в форме «высших переживаний» в будущем развитии общества одним из первых отметил А.Маслоу еще в 1964 году в работе «Религия, ценности и высшие переживания», ставшей с тех пор классической и выдержавшей более 15 изданий. В историческом развитии психологического направления антропологии роль и содержание анализа ИСС существенно изменились: от исследования экзотических ритуалов — к проблеме, затрагивающей самые различные аспекты жизни человека в современном и традиционном обществе. Современное многоуровневое изучение ИСС, так же как проблема *Self*, может быть интегрирующим направлением в психологической антропологии. В подтверждение этого тезиса имеет смысл показать связь анализа ИСС с другими структурными подразделениями области исследований психологической антропологии. Прежде всего изучение ИСС тесно связано с исследованием форм «народной психотерапии» и народной медицины в целом, транскультурным анализом душевных заболеваний и безусловно взаимодействует с исследованием религии в традиционном обществе. Анализ различных видов транса невозможен без использования разнообразных данных о внутриорганическом функционировании индивида и сведениях об экологическом (природном) окружении. Тем самым данная область исследований связана с биологической и экологической антропологией.

---

[25] Храните информацию в правом полушарии // Независимая газета. 1999. Ноябрь. 17.

Как было показано ранее, разностороннее влияние экстатических ритуалов необходимо учитывать в процессе обсуждения роли разнообразных способов мышления, обусловленных культурой (интровертного и экстравертного), и психологических типов культуры. Тесно взаимодействует с ИСС познание различных эмоционально-психологических состояний (страх, привязанность, агрессивность и т.п.) и соотношения «*Я*—другие» в различных культурах. В заключение этого далеко не исчерпывающего списка взаимодействия анализа ИСС и других психоантропологических исследований хотелось бы подчеркнуть значительный эвристический потенциал проблемы «Транс и психология искусства». Именно в психологической антропологии возможна интеграция различных наук, в которых изучается ИСС: этнологического изучения шаманизма и подобных ему явлений, экстатических состояний в современном религиоведении (прежде всего в психологии религии), анализ различных форм транса и гипноза в практической психологии и психотерапии и психобиологическое исследование измененных состояний.

В 1980—1990 годах XX века во всех указанных выше дисциплинах велись активные исследования самых различных аспектов ИСС. В культурной и психологической антропологии было продолжено изучение значения ИСС для жизнедеятельности этнокультурных общностей. В 1989 году под редакцией К.А.Варда вышел труд «Измененные состояния сознания и душевное здоровье: Кросс-культурная перспектива», а относительно недавно, в 1997 году, была опубликована работа Р.И.Хейнц «Транс-целительство в юго-восточной Азии сегодня». Несколько ранее вышло фундаментальное исследование Г.Руже «Музыка и транс: Теория взаимоотношения между музыкой и одержимостью» (1985)[26].

Целая серия работ более общего характера принадлежит коллеге и сподвижнику М.Эриксона — Э.Л.Росси. Наиболее значимы (в теоретическом отношении) монография Росси «Психобиология “*mind-body*” исцеления» (1988) и труд, написанный в соавторстве с М.Эриксоном, — «Постигая

---

[26] Altered states of consciousness and mental health: A cross-cultural perspective / C.A.Ward (Ed.). Sage publication. Cross-Cultural Research and Methodology, V.12. 1989; *Hienz R.I.* Trance and healing in South Asia today Ban (Thailand), 1997; *Ronget G.* Music and trance: A theory of the relations between music and possession. Chicago, 1985.

гипноз: терапевтические подходы к измененным состояниям» (1981). Большой интерес вызывает ряд публикаций Росси, посвященных значению ИСС в повседневной жизни и обоснованию волновой теории психотерапии (гипноза)[27]. Встречаются исследования, в которых делаются попытки проанализировать различные сферы практического применения ИСС. В качестве примера подобных можно привести книгу Д.Р.Вейра «Транс: от магии к технологии» (1996)[28]. Одной из последних обобщающих работ, посвященных ИСС, является книга Дж.Гриффина и И.Туррелла «Гипноз и состояния транса» (1998)[29].

Отрадно, что проблемы, связанные с ИСС, являются предметом пристального внимания психологов и психотерапевтов Белоруссии, России и Украины, а также российских этнологов. Это получило отражение в ряде книг, опубликованных в последние годы: С.Кардаш «Измененные состояния сознания» (1998), Т.И.Ахмедов, М.Е.Жидко «Психотерапия в особых состояниях сознания» (2000). Весьма существенным представляется также публикация хрестоматии «Психосоматика» (1999), представляющая работы ведущих зарубежных авторов в этой области[30].

Не менее активно исследуются особенности измененных состояний в российской этнологии. В предшествующий период времени (1980—1990 годы) данная тема в виде изучения шаманизма была представлена работами В.Н.Басилова, А.В.Смоляк, Н.Л.Жуковской. В последние годы интерес к исследованию шаманизма и аналогичным явлениям значительно повысился. В 1999 году в Институте эт-

---

[27] *Rossi E.L.* The Psychobiology of mind-body healing. New concepts of therapeutic hypnosis. New York, London, 1988; *Erickson M., Rossi E.* Experiencing hypnosis: Therapeutic approaches to altered states. New York, 1981;. *Rossi E.* Hypnosis and ultradian cycles: A new state(s) theory of hypnosis? // The American Journal of Clinical Hypnosis. V. 25. 1982. P. 21—32; *Rossi E.* Altered states of consciousness in everyday life: The ultradian rhythms // Handbook of altered states consciousness / B.Wolman, M.Ulman (Eds.). New York, 1986. P. 97—132.

[28] *Weir D.R.* Trance: from magic to technology. New York, 1996.

[29] *Griffin J., Tyrrell I.* Hypnosis and Trance States. A new psychobiological explanation. The European Therapy Studies Institute. Chalvington, 1998.

[30] *Кардаш С.* Измененные состояния сознания. Донецк, 1998; *Ахмедов Т.И., Жидко М.Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания. Харьков; Москва, 2000; Психосоматика: Хрестоматия. Минск, 1999.

нологии и антропологии РАН был проведен Международный конгресс «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». С 1995 года выходит серия работ «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам»[31].

Таким образом, изучение комплексной проблемы ИСС является как бы осью (неким центром), вокруг которой группируются исследования самых различных областей знания о человеке и культурах. Уже сейчас ряд результатов этих исследований (в том числе и опубликованных в настоящем издании) побуждают к коррекции интерпретаций ряда классических вопросов в культурной антропологии (гипотеза Р.Принса «о всемогущественном управлении» и первые формы религиозных верований), в психологии (извечная проблема психофизического параллелизма может иметь и инверсионную *top*-регулятивную трактовку — биологические изменения есть следствия и сопутствующие психологическим), в психологии религии (значение веры для психологической стабильности индивида) и в философии (некоторое переосмысление роли иррационального). ИСС — это проблема, где встречаются Запад и Восток, современная индустриальная культура и традиционное общество. Поэтому она еще долго будет в центре внимания ученых, представляющих различные дисциплины, и в процессе ее анализа будут открыты новые аспекты в функционировании человека.

---

[31] См.: Шаманизм и иные ранние религиозные представления. М., 1995; *Функ Д.А.* Телеутское шаманство. М., 1997; *Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Ч. I, II. М., 1999; «Избранники духов»—«Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм. М., 1999; Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Ч. I. М., 1999.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Белик А.А.

Белик Андрей Александрович — кандидат философских наук. Основной круг интересов — теоретические проблемы антропологии. Автор более 70 статей, посвященных психологическому направлению в антропологии, методам изучения религий и значению ритуала в современном обществе. С 1981 года А.А.Белик работает в Институте этнологии и антропологии РАН (ранее — Институт этнографии АН СССР). В настоящее время — зав. сектором религиоведения. Очень много занимается преподавательской работой в различных вузах г.Москвы. Одна из важнейших целей его педагогической работы — развитие в России специальности «Культурная (социальная) антропология». А.А.Белик — и.о. профессора Центра культурной антропологии РГГУ. Ему принадлежат 5 монографических изданий: «Человек: раб генов или хозяин своей судьбы?» (М., 1990); «Психологическая антропология: История и теория» (М., 1993); «Социокультурная антропология» (М., 1998, в соавторстве); «Культурология. Антропологические теории культур» (М.: РГГУ, 1998, 1999, 2000); «Культура и личность» (М.: РГГУ, 2001).

С 1990-х годов и по сей день А.А.Белик ведет длительные полевые исследования «новых религий» в г.Москве; результаты этих исследований являются основанием для

изучения проблемы «Воздействия “новых религий” на культуру и личность в России (1992—2002)». Перспективным проектом исследований является тема «Измененные состояния сознания в современном и традиционном обществе».

Бургиньон Э.

Эрика Бургиньон — один из крупнейших специалистов в области исследования измененных состояний сознания. С 1949 года она преподает в Университете штата Огайо (Колумбус). Свои первые полевые исследования проводила на Гаити, изучая состояния одержимости (possession trance). Ее наставниками и руководителями в написании кандидатской диссертации были А.И.Халлоуэлл и М.Херсковиц. Впоследствии анализ транса, религиозного экстаза и т.п. явлений в различных культурах становится центральным в исследованиях Э.Бургиньон.

Межкультурный сравнительный анализ различных видов измененных состояний сознания — предмет фундаментального проекта, финансируемого Национальным институтом душевного здоровья США. Он был осуществлен под руководством Э.Бургиньон с 1963 по 1968 год. Важнейшим итогом его стала книга «Религия, измененные состояния сознания и социальные изменения», вышедшая в 1973 году под редакцией Э.Бургиньон. По ее мнению, измененные состояния сознания — это особая область исследований для антропологов, так как представляет точку пересечения различных измерений человеческого существования в условиях различных культур: биопсихологических и социокультурных, индивидуальных и социальных, экологических и исторических, ритуальных и мистических. Теоретическому анализу измененных состояний сознания посвящены многие интересные работы Э.Бургиньон: «Dreams and Altered States of Consciousness in Anthropological Research» (Psychological Anthropology / Ed. F.L.K.Hsu. 1972); «World Distribution and Patterns of Possession States» (1968); «The Self, Behavioral Environment and the Theory of Spirit Possession» (1965); «Spirit Possession and Altered States of Consciousness: The Evolution of an Inquiry» (1972).

Свое видение психологической антропологии в целом Э.Бургиньон выразила в книге «Psychological

Anthropology: An Introduction to Human Nature and Cultural Differences» (1979). Одними из последних работ Э.Бургиньон являются статьи в журнале «Этос»: «Multiple Personality, Possession Trance and the Psychic Unity of Mankind»(Ethos. 1989. № 3); Relativism and Ambivalence in the Work of M.J.Herskovits» (Ethos. 2000. № 1).

Деверо Дж.

Джордж Деверо — одна из наиболее сложных и в то же время интересных фигур в психологической антропологии. В течение длительной и продуктивной творческой деятельности он неоднократно совершенствовал свои теоретические способности и навыки практической работы в лучших университетах Европы (Сорбонна) и США (Калифорнийский университет, Беркли, Университет штата Нью-Йорк). Джордж Деверо работал психоаналитиком и психиатром во многих ведущих клиниках США и читал лекционные курсы в ряде университетов США (например, Колумбийском) и Европы. Он был директором Этнопсихиатрического института в Париже.

И при этом он провел много лет в труднейших экспедициях в Папуа (Новая Гвинея) в Меланезии, в Южном Вьетнаме, изучал индейцев хопи и мохейв. Джордж Деверо автор 12 книг и около 230 статей. Он создатель оригинальной версии психоаналитического видения антропологии — «этнопсихоанализа». Джордж Деверо — ученый широчайшего кругозора, он использует в своих исследованиях сложнейшие гносеологические категории современной ему логики науки, он стремится построить антропологию как синтетическую науку и показывает необходимость учета исследовательско-эпистемологической процедуры, разработанной в современной релятивистской физике и в нео- и постпозитивистских теориях познания. Основные работы Дж.Деверо: «From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences» (1967); «Dreams in Greek Tragedy» (1976); «Basic Problems of Ethno-Psyhiatry» (1980).

Де-Вос Дж.А.

Джордж А. Де-Вос — профессор Университета Калифорнии (Беркли). Он получил разнообразное образование (можно даже сказать, междисциплинарное) в Чикагском университете (социология, психология, антропология). Основной предмет исследования Дж.Де-Воса — восточные культуры (Япония, Корея). Основные проблемы, которые его интересуют — адаптация меньшинств, транскультурная психиатрия, самоубийства в современном и традиционном обществах, проблема «душевных болезней» и некоторые другие аспекты психо-культурных исследований.

Но все же центральная проблема, которая так или иначе анализируется в большинстве его работ, — это этническая идентичность и ее роль в истории и современности, влияние на будущее развитие человечества. Исследованию именно этого вопроса посвящены три издания коллективного труда, подготовленного Дж.Де-Восом вместе с Лолой Романусси-Росс: «Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change» (1975, 1982) и «Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation» (1995). Исследованию особенностей различных типов культур посвящен также коллективный труд «Culture and Self. Asian and Western Perspectives» (1985), в котором Дж.Де-Вос является со-редактором вместе с Ф.Л.К.Хсю и А.Марселой. Совместное творчество Дж.Де-Воса и Ф.Л.К.Хсю объясняется общностью научных интересов — и тот, и другой исследуют во взаимодействии два «мира» — «Восток» и «Запад». Если для Ф.Хсю характерен более «глобальный» подход и ключевая культура для него Китай, то Дж.Де-Вос стремится более детально исследовать «Восток», погруженный в «Запад», и основными предметами его изучения являются японцы и корейцы. Именно этому аспекту рассмотрения посвящены многие исследования Дж.Де-Воса (всего он опубликовал более 200 статей и автор или редактор 21 монографии). Назовем лишь некоторые из них: «Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality» (в соавторстве с Х.Вагатсумой, 1966); «A Comparison of the Personality Differences in Two Generations of Japanese Americans by Means of Rorschach Test» (1966); «Social Cohesion and Alienation: Minorities in the United States and Japan» (1992); «Response to change: Society, Culture and Personality»

(редактор, 1976). Наряду с исследовательской деятельностью и организацией работы в рамках «Общества психологической антропологии», президентом которого он был в 1984—1985 годах, Дж.Де-Вос выступает с лекционными курсами в самых различных странах мира. Среди них Франция, Бельгия, Бразилия, Италия, Испания. В июне-июле 1990 года Дж.Де-Вос прочитал цикл лекций в Ленинградском университете.

Научная биография Дж.Де-Воса была бы неполна без упоминания того факта, что он является крупнейшим в мире специалистом по использованию проективных тестов (прежде всего TAT) для анализа особенностей психологии культур. Именно возможностям Тематического Апперцептивного Теста посвящена новая монография Дж.Де-Воса, написанная в соавторстве с сыном Эриком Де-Восом (и с участием ряда других антропологов) «Narrative Analysis Cross culturally: The Self as Revealed in The TAT» (2001).

Жилек В.Г.

Вольфганг Г. Жилек — клинический психолог и психиатр (Университет Британской Колумбии, Ванкувер, Канада), автор фундаментальной монографии «Salish Indian Mental Health and Culture Change» (1974) и ряда исследований, посвященных «народным» формам терапии. В обобщенном виде исследования В.Жилека опубликованы в монографии «Indian Healing — Schamanic Ceremonialism on the Pacific Northwest Today» (1982).

Кюльсар С.

С.Кюльсар — профессор психологии в Университете Lorand Eotvos, Будапешт (Венгрия).

Мюррей Д.В.

Д.В.Мюррей — профессор-ассистент антропологии в университете Брандейс, Валтхам. Специализируется в историческом анализе западного «Self».

Принс Р.

Раймонд Принс — автор работ по транскультурной психиатрии. Один из первых заснял фильм, посвященный народной терапии племени Йоруба (Африка). Автор исследований: «Indigenous Yoruba Psychiatry» (1964); «Psychotherapy as the Manipulation of Endogenous Healing Mechanisms: A Transcultural Survey» (1976); «Variations in Psychotherapeutic Procedures» (1979).

Розенбергер Н.

Нэнси Розенбергер специализируется в анализе «Self» в Японии; организатор и редактор коллективного труда «Japanese Sense of Self», опубликованного в серии «Публикации Общества психологической антропологии».

Уайтинг Дж.

Джон Уайтинг — один из участников так называемого Йельского синтеза: психоанализа и теории научения. Существенное воздействие на первые исследования Дж.Уайтинга, которые он проводил еще до второй мировой войны, оказали Дж.Доллард, Дж.Мёрдок и Кларк Халл.

В своих кросс-культурных исследованиях Дж.Уайтинг использовал «теорию научения, изложенную на языке психоанализа». Первые свои исследования осуществлял вместе с И.Л.Чайлдом. Впоследствии с середины 1950 годов его неизменным соавтором становится Б.Уайтинг.

Вместе с ней было осуществлено немало плодотворных проектов, в том числе наиболее известный «Шесть культур: изучение воспитания детей» (1975). Из ранних работ необходимо упомянуть монографию, написанную вместе с И.Л.Чайлдом: «Воспитание детей и личность» (1953).

Уоллес А.Ф.К.

Антони Ф.К.Уоллес родился в Торонто. Впоследствии переехал в США, где учился и работал в Пенсильванском университете. Небольшой отрезок времени (1971—1972) был президентом Американской антропологической Ассоциации. Как и для многих других (например, для

Б.Малиновского), решающее влияние на выбор им профессии оказало знакомство с книгой Дж.Фрезера «Золотая ветвь».

Диапазон научных интересов А.Ф.К.Уоллеса достаточно широк. Он автор разнообразных исследований, посвященных психологии культур и личностей. Несколько его исследований связаны с реконструкцией психологии народов, живших в предшествующие исторические эпохи: майя и ирокёзы XVII в. (Это исследования: «A Possible Technique in Recognizing Psychological Characteristics of the Ancient Maya from Analysis of Their Art» (1950) и «Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory Among the Seventeenth Century Iroquois» (1958.) Как и многие другие представители психологического направления, А.Ф.К.Уоллес изучает особенности модальной личности при помощи проективных тестов (тест Роршаха — индейцы *Tescarora*). В обобщенной форме свое видение проблем, связанных с психологией культур, А.Ф.К.Уоллас изложил в монографии «Культура и личность» (1961, второе издание — 1970).

Но все же, несмотря на разнообразие интересов, в творчестве А.Уоллеса доминируют две проблемы: «Культура, биология и душевные болезни» и «Антропологическое изучение религии». При этом, во многих аспектах, эти две темы взаимодействуют, переплетаются (например, в анализе ритуалов) друг с другом, имеют общие области исследований (например, в работе «Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religions Inspiration» (1956)). Определенное значение в изучении этих двух проблем играет анализ роли культуры в галлюцинаторных переживаниях в традиционном обществе — тема, которой А.Уоллес посвятил ряд работ (например, «The Trip» (Psychedelic Drugs. 1969)).

Важнейшая книга, посвященная анализу религии, — «Религия: Антропологический взгляд» — опубликована А.Уоллесом в 1966 году.

Фреска Э.

Э.Фреска — психиатр, исследователь и клинический фармаколог в Национальном Институте нервных и душевных болезней. Будапешт (Венгрия).

Хонигман Дж.

Джон Хонигман — уроженец Нью-Йорка. Во время учебы в Бруклин Колледже в 1940 году Дж.Хонигман встретился с А.Маслоу и впервые познакомился с работами Р.Бенедикт. Это событие оказало существенное влияние на его выбор жизненного пути и сферы профессиональной деятельности. Он поступает в Йельский университет и активно использует в своих исследованиях (на последних курсах) работы М.Мид, особенно ее труд «Кооперация и соревнование». По свидетельству самого Дж.Хонигмана, во время учебы в университете на него оказали большое влияние Дж.Доллард и Дж.Уайтинг. В 1947 году он закончил Йельский университет. Впоследствии некоторое время был руководителем факультета антропологии Университета штата Северная Каролина.

Дж.Хонигман проводил разнообразные полевые исследования: среди индейцев Каска (Британская Колумбия), в западном Пакистане и сельских районах Австрии. Значительна роль Дж.Хонигмана в обобщении опыта антропологических исследований направления «культура-и-личность» (с 1930 по начало 1950 годов). Его книга «Культура и личность» (1954) — существенный вклад в разработку теоретической антропологии наряду с монографией М.Херсковица «Культурная антропология» (1955) и вторым изданием «Антропологии» А.Крёбера (1947).

Дж.Хонигман — сторонник изучения «личности в культуре». Автор книг «Понимая культуру» (1963) и «Личность в культуре» (1967). Одна из последних работ Дж.Хонигмана «Личностный подход в исследованиях «культуры и личности», опубликована в 1978 в сборнике «Делаем психологическую антропологию».

Хсю Ф.Л.К.

Френсис Л.К.Хсю родился в сельской местности в Манчжурии. В 1933 году окончил Шанхайский университет по специальности «социология». В 1937—1940 годах получает возможность изучать антропологию в Лондонской Школе Экономики (Лондонский университет). Позже переезжает в США и долгое время преподает в Северо-Западном Университете (Эванстон, Иллинойс). Он инициатор переименования

направления «культура-и-личность» в психологическую антропологию. Кроме работ в области психологической антропологии, его привлекал сравнительный анализ «больших» культур-цивилизаций (Китай, Япония, США, Индия). Ф.Л.К.Хсю неоднократно проводил полевые исследования в Китае (1935—36, 1941—42, 1942—43, 1972), на Гавайях, в Индии и Японии.

Во многих своих трудах проводит идею фундаментального значения системы родства (Kinship) для психологии той или иной культуры. Большое значение Ф.Хсю придавал междисциплинарному развитию психологической антропологии, построению системы категорий, описывающих тот или иной сегмент области исследований психологии культуры. Прекрасным образчиком последнего является анализ американского национального характера. Наибольшую известность получили два издания коллективного труда «Психологическая антропология» (1961, 1972) под редакцией Ф.Л.К.Хсю. Он также автор более сотни научных статей и десяти книг. Большинство монографий Ф.Хсю посвящены сравнительному анализу различных типов культуры. Например: «Under the Ancestor's Shadow: Chinese Culture and Personality» (1948), «Religion, Science and Human Crises: A Study on China in Transition and its implication for the West» (1952, 1973), «Americans and Chinese: Two ways of Life» (1953); «Clan, Caste and Club: A Comparative Study of Chinese, Hindu and American Ways of life» (1963).

Эдгертон Р.Б.

Роберт Б.Эдгертон — один из известнейших исследователей проблемы нормы и патологии, взаимодействия психиатрии и антропологии и анализа проблемы девиантного (отклоняющегося) поведения в современном и традиционном обществах. После окончания Калифорнийского университета в Лос-Анжелесе, он стал (с 1962 года) профессором факультета психиатрии и антропологии этого же университета. Наряду с интересом к центральным проблемам антропологии (по мнению Р.Эдгертона) — культурной адаптации, экологии и методологии — важнейшим предметом изучения для себя он считает междисциплинарное исследование «душевных болезней» и «девиантного поведения».

В обобщенной форме все указанные выше аспекты антропологии получили отражение в монографии «Индивид в процессе культурной адаптации: Изучение четырех восточно-африканских обществ» (1971). Непосредственно девиантному поведению посвящен ряд работ, например, «Deviant Behavior and Cultural Theory» (1973) и «The Study of Deviance — Marginal Man or Everyman?» (1978).

ЭЙЗЕНШТЕЙН С.М. Психологические вопросы искусства (Серия «*Психология для студента*»)

Сборник работ выдающегося практика и теоретика искусства представляет его как психолога, автора одной из наиболее глубоких психологических концепций воздействия искусства на личность.

АСМОЛОВ А.Г. Психология личности
(Серия «*Психология для студента*»)

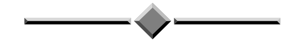
Новое, доработанное издание учебного пособия по курсу психологии личности одного из ведущих отечественных теоретиков.

ТХОСТОВ А.Ш. Психология телесности
(Серия «*Психологические исследования*»)

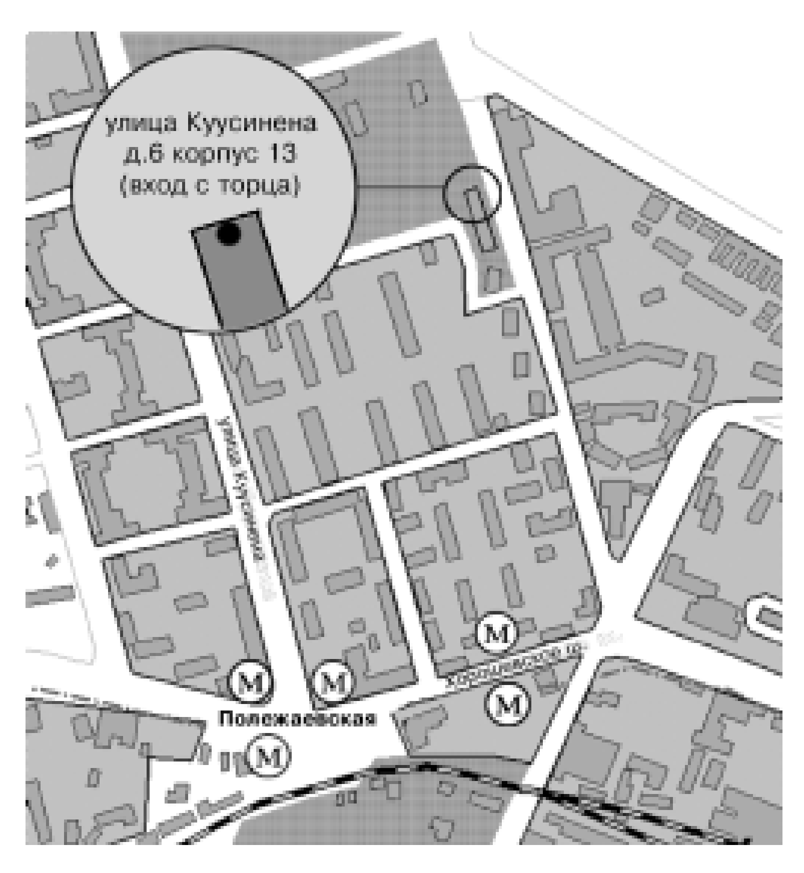
Монография посвящена теоретическому и экспериментальному анализу феноменологии телесности, переживаниям телесности при соматических заболеваниях.

МЭЙ Р. Сила и невинность
(Серия «*Золотой фонд мировой психологии*»)

Книга-эссе одного из ведущих представителей экзистенциальной психологии посвящена психологическим корням насилия и агрессивности.







Мы рады сообщить об открытии нового торгового зала издательства «Смысл» рядом со станцией метро «Полежаевская». В торговом зале представлены все книги издательства «Смысл» и широкий ассортимент книг по психологии других издательств, которые можно приобрести в любых количествах по оптовым ценам.

Адрес торгового зала:

Москва, ул. Куусинена, д.6, корп. 13.

Тел./факс (095) 195 0308.

Торговый зал открыт для посетителей с 11 до 18 часов, кроме субботы и воскресенья.

Добро пожаловать!

Научное издание

ЛИЧНОСТЬ, КУЛЬТУРА, ЭТНОС:
современная психологическая антропология

Научный редактор *А.А.Белик*

Редакторы *О.В.Квасова, Т.А.Нежнова*
Корректор *Т.П.Толстова*
Художник *В.А.Чернецов*
Компьютерная верстка *О.В.Кузиной*

Издательство «Смысл» (ООО НПФ Смысл),
103050, Москва, 50, а/я 158.
Тел./факс (095) 195-9328, 195-0308,
e-mail: smysl@smysl.ru
http://www.smysl.ru
Лицензия ИД № 04850 от 28.05.2001.

Подписано в печать 21.09.2001. Формат 84x108/32. Бумага офсетная.
Гарнитура School. Печать офсетная. Усл.печ.л. 29,43. Тираж 3000.

Отпечатано с диапозитивов в ФГУП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.